وَحدتُ الوجودُ
ایک
غیر اسلامی نظریہُ

الطاف احمد اعظمی

وحدت الوجود
ایک
غیر اسلامی نظریہ

الطاف احمد اعظمی

دوست ایسوسی ایٹس
پرنٹرز۔ پبلشرز۔ سپلائرز
الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے نام جو شریعت حقہ کے پاسبان اور اس کے اسرار و معارف کے محرم و نکتہ داں تھے۔ جنہوں نے دین متین کے آئینہ کو جس پر صدیوں سے اصحاب ضلالت کی بے سروپا خیال آرائیوں، عُلماءِ سو کی دور از کار جدت طرازیوں اور اہل بدعت کی ایمان کش ہرزہ سرائیوں کی دبیز تہیں جم چکی تھیں، مجلّٰی و مصفّٰی کیا، قرآنی توحید کے رخ روشن کو "وجودی فکر" کی ظلمت پرور آغوش سے نکالا اور اسے نمایاں کیا۔ اُمت کے ایک بڑے طبقہ کو شرک یعنی اولیاء پرستی کے خوفناک قعر سے جس میں وہ گلے گلے اتر چکا تھا، نجات دلائی۔

"ہر وہ تصوف جس کے ساتھ پاکیزگی اور پارسائی نہیں فریب ہے، تکلف ہے مگر تصوف نہیں۔ ہر وہ باطن جس کا ظاہر مخالف ہو باطل ہے، باطن نہیں۔ ہر وہ فقر جس کو صبر و قناعت کے ساتھ مضبوط نہ کیا گیا ہو بدبختی اور محرومیت ہے، فقر نہیں۔ اور ہر وہ علم جس کی تصدیق عمل سے نہ ہو جہل و ظلم ہے، علم نہیں۔ اور ہر وہ توحید جسے کتاب و سنّت صحیح قرار نہ دیں، الحاد ہے نہ کہ توحید۔"

(امام ابوالقاسم قشیریؒ، الرسائل القشیریۃ ص۵۳)

دلِ طور سینا و فاران دو نیم
تجلّی کا پھر منتظر ہے کلیم

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش

تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام

حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ اُمّت روایات میں کھو گئی

(اقبالؒ)

فہرستِ مضامین

دیباچہ

سب سے پہلے راقم اللہ تعالیٰ کا صمیم قلب سے شکر بجالاتا ہے کہ اس نے اس کم سواد و کم علم کو اس کتاب کے لکھنے کی توفیق عطا فرمائی اور اپنے لطف بے پایاں اور کرم بے نہایت سے تکمیل کار کے ضروری اسباب و وسائل فراہم کیے۔ فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

ہم نے جس وقت اپنی کتاب "توحید کا قرآنی تصور" لکھنی شروع کی تو خیال تھا کہ کتاب کے آخر میں اختصار کے ساتھ وحدۃ الوجود پر گفتگو کافی ہوگی۔ لیکن اس سلسلے میں ہمارا مطالعہ جوں جوں آگے بڑھتا گیا ہم نے محسوس کیا کہ اس اہم موضوع پر مختصر گفتگو تشنہ رہے گی اس لئے یہی مناسب معلوم ہوا کہ اس پر ایک علیحدہ کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی جائے تاکہ اس نظریے کی خطرناکی پورے طور پر ظاہر ہو جائے۔

صوفیہ وحدت الوجود کو اصل توحید سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں توحید کے معنی وجود کی وحدت کے ہیں یعنی وجود حقیقی صرف ایک ہے جو تمام موجودات میں ان کا عین وجود بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ موجوداتِ عالم کی حیثیت محض حجاب کی ہے یا وجودی زبان میں وجود مطلق کے تشخصات و تعینات ہیں اس لئے عالم عین حق ہے (العالم عین الحق)

وجودی صوفیہ کے دو بڑے گروہ ہیں، ایک کو "وجودیہ عینیہ" اور دوسرے کو "وجودیہ ورائیہ" کہا جاتا ہے۔ اوّل الذکر گروہ یعنی وجودیہ عینیہ ہی عالم کو عین حق کہتا ہے۔ صوفیہ کی اکثریت اسی گروہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اور شیخ محی الدین ابن عربی اس گروہ صوفیہ کے سرخیل ہیں۔ زیر نظر کتاب میں اسی گروہ کے فکر و فلسفہ پر بحث و تنقید کی گئی ہے۔

دوسرا گروہ جو ورائیہ کہلاتا ہے اس سے اس کتاب میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ یہ لوگ ذات حق (لاہوت) کو کائنات سے ماورا بلکہ وراء الوراء خیال کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر کائناتی کثرت

اور ذات حق میں موقع ومحل اور ظرف وجود کا جو فرق ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ کائناتِ موجودات ذات حق کے ذاتی کمالات اور صفاتی محاسن (اسماء وصفات) کی مظہر ہے۔ اس کو سادہ زبان میں یوں سمجھ لیں کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات کائنات خلقت سے جدا ہے لیکن باعتبار صفاتِ کمالات اس سے قرب واتصال رکھتا ہے اور یہ عالم رنگ وبو اس کی صفاتِ کمال کی جلوہ گری ہے۔ اس نظریے پر علمی حیثیت سے بحث وتنقید تو کی جاسکتی ہے لیکن اس میں کوئی چیز خلاف اسلام نہیں ہے۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ" میں اور مولانا شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے "عبقات" میں لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے رسالے "سطعات" اور کسی قدر "لمعات" سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن ان کی بعض دوسری تحریروں میں معاملہ اس کے برعکس ہے مثلاً "تفہیمات الٰہیہ" میں جو خط "مکتوب مدنی" کے نام سے ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ عینی مسلک رکھتے تھے۔ اس میں انھوں نے کھل کر ابن عربی کے خیالات کی حمایت کی ہے اور وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، اور یہ بات ثابت وسلّم ہے کہ ابن عربی گروہ عینیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود راقم کا خیال ہے کہ شاہ صاحب فی الواقع ورائی فکر رکھتے تھے۔ مکتوب مدنی میں جو عینی خیالات ملتے ہیں وہ ان کی فکر کے ابتدائی نقوش کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ہمارے جن علماء ومتکلمین نے وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے ان میں امام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن الجوزیؒ نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ طبقۂ صوفیہ میں شیخ علاء الدین سمنانیؒ (متوفی ۷۳۶ھ) حضرت سید محمد گیسو دراز (متوفی ۸۲۵ھ) اور مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ) کے اسمائے گرامی قابلِ ذکر ہیں۔ اوّل الذکر دو اصحاب نے وحدۃ الوجود کی مخالفت تو کی لیکن انھوں نے اس نظریے کے بالمقابل کوئی نظریہ پیش نہیں کیا اور نہ ہی کشف کی بنیاد پر اس کی تردید کی۔ اس اعتبار سے مجدد صاحب کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ انھوں نے عقلی دلائل کے ساتھ ساتھ کشف کی بنیاد پر بھی اس نظریہ کی تغلیط کی اور اس کے بالمقابل ایک دوسرا نظریہ وحدۃ الشہود کے نام سے پیش کیا۔ شہودی نظریہ دراصل وحدۃ الوجود کی اصلاح کرتا ہے۔ یہ نظریہ کثرت موجودات میں

وجودِ حقیقی کی وحدت کا مشاہدہ ہے۔ اس میں وجودِ اشیاء کی نفی نہیں کی جاتی ہے کہ وہ امرِ واقعہ ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان کا وجود غیر حقیقی اور ظلی ہے۔ ان کا قیام و بقا وجودِ حقیقی کی مشیت پر موقوف ہے۔ مجدّد صاحب نے موجوداتِ عالم کو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے عکوس و ظلال سے تعبیر کیا ہے۔ اس تعبیر کے مطابق کائنات خلقت کی حیثیت اللہ تعالیٰ کے علمی کمالات و محاسن کے مظہر کی ہے جب کہ وجودی صوفیہ خود حق تعالیٰ کو اس کی باطنی حقیقت (عین) بتاتے ہیں۔

فی الواقع وجودی صوفیہ نے وحدۃ الوجود کی صورت میں جس مسئلہ کو حل کرنا چاہا ہے وہ قدیم و حادث یا دوسرے لفظوں میں خالق و مخلوق میں ربط و تعلق کا مسئلہ ہے۔ علامہ اقبال نے

Reconstruction of Religious thought in Islam

کے بالکل آغاز میں چار سوالات قائم کیے ہیں۔

① وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت و ترکیب کیا ہے؟
② کیا اس ترکیب میں دوامی عنصر موجود ہے (یعنی کیا وہ قدیم ہے)؟
③ اس کائنات سے انسان کا کیا تعلق ہے اور اس میں اس کا کیا مقام ہے؟
④ اس مقام کے اعتبار سے اس کا کیا طرزِ عمل ہونا چاہیے؟

تصوّف کے بھی کم و بیش یہی بنیادی سوالات ہیں۔ ہم کو اس پر اعتراض نہیں کہ صوفیہ نے مابعد الطبیعاتی مسائل سے کیوں تعرّض کیا، بلکہ اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے ان سوالات کا جواب یونانی، ویدانتی اور نوفلاطونی افکار کی شکل میں کیوں دیا اور کیوں انھوں نے اس بحث میں قرآن مجید کو بطورِ ضمیمہ استعمال کیا یہاں تک کہ وجودی فکر کی حمایت کے جوش میں اس کی آیات کی غلط تاویل کی اور تحریف کی سرحد تک پہنچ گئے۔ یہی سلوک انھوں نے احادیث صحیحہ کے ساتھ کیا اور حد یہ ہے کہ اس معاملہ میں انھوں نے کذب بیانی سے بھی دریغ نہیں کیا:

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

قرآن مجید میں بتکرار یہ بات کہی گئی ہے کہ کائنات موجودات کا ایک ہی خالق و مالک ہے اور وہی براہِ راست اس پر حاکم و متصرّف بھی ہے۔ نہ خلق میں کوئی اس کا شریک ہے اور نہ تدبیرِ امر میں (الا له الخلق والامر تبارك الله رب العلمين) اسی بات کو ایک جامع

کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ کلمہ کائناتی اقتدار کی وحدت کا اعلان ہے یعنی اس بات کا اعلان کہ عالم موجودات کا مقتدر اعلیٰ (الٰـہ) واحد ہے اور وہ اللہ رب العزت ہے۔ اس کے سوا اس کائنات میں جو وجود بھی ہے وہ عاجز و بے اختیار ہے، خالق نہیں مخلوق ہے، مالک نہیں مملوک ہے، معبود نہیں عبد ہے۔ ہر چیز کا وجود و بقا اس کے ارادہ و مشیئت پر منحصر ہے (کن فیکون) رہا یہ مسئلہ کہ فاطر و مفطور میں کیا نسبت و علاقہ ہے تو اس کی تشریح نہیں کی گئی ہے اس لئے کہ اس کا ادراک عقل انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے سورۂ بقرہ کے آغاز ہی میں فرمایا گیا ہے: یؤمنون بالغیب "وہ غیب پر ایمان رکھتے ہیں"۔ روح کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا گیا: وما اوتیتم من العلم الا قلیلا (بنی اسرائیل۔ ۸۵) "تمہیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے"۔

لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے مظاہر عالم کو اپنی نشانی (آیات) بھی بتایا۔ کس بات کی نشانی؟ الٰہ واحد ہونے کی نشانی یعنی مظاہر اس بات کی نشانی ہیں کہ اس کے پس پردہ جو ذات واجب الوجود اپنے بے مثال علم و قدرت کے ذریعہ حاکم و آمر ہے وہ ایک ہے متعدد نہیں، نہ باعتبار ذات اور نہ باعتبار صفات۔ اسی کائناتی حقیقت کے علم و عرفان کا نام توحید اور اس سے فکری و عملی انحراف کا نام شرک ہے۔ لیکن مقام عبرت ہے کہ وجودی صوفیہ نے اس پوری قرآنی تعلیم کو یکسر بدل ڈالا اور اس کے طغرائے امتیاز لا الٰـہ الا اللہ کو تبدیل کر کے "لاموجود الا اللہ" کر دیا یعنی وحدت الوہیت (وحدت اقتدار) کے تصوّر کی جگہ وحدت وجود کے تصوّر نے لے لی، اور شرک کا مفہوم بھی تبدیل ہو گیا۔

وحدۃ الوجود کے نظریہ نے تنزّلات (ستّہ) کی صورت میں جو گل کھلایا ہے وہ اس سے بھی زیادہ ہلاکت آفریں ہے۔ وجودی تنزّلات میں آخری تنزّل کا نام جو دیگر تنزّلات کا جامع ہے، خود انسان ہے۔ جب وہ عروج حاصل کرتا ہے تو تمام مراتب اس میں انبساط کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور وہ انسان کامل کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔ اور یہ دراصل اولیاء و اقطاب ہیں جن میں وجود حقیقی کا ظہور اپنی کامل ترین صورت میں ہوتا ہے۔ اس طرح نہایت خوبصورتی سے اولیاء اللہ کو لباس تنزّلات میں الوہیت کے درجہ پر فائز کر دیا گیا ہے۔

وجودی صوفیہ کی فکری خطا کی ایک بڑی وجہ تمثیلات سے ان کا غیر معمولی اُنس وشغف ہے ۔ چنانچہ انھوں نے وحدۃ الوجود کی تشریح میں کثرت سے مثالیں دی ہیں، مثلاً قطرہ ودریا، موج وحباب؛ پانی اور برف، آگ کی تاثیر سے لوہے کا سُرخ ہوجانا ۔ انسان کے اندر جنّات کا دخول وحلول، شے اور اس کا سایہ ، آئینہ میں صورتوں کا نظر آنا (عکس مرایا)تخم وشجر، نقش خاتم ، اعداد میں ایک کا عدد وغیرہ. راقم کے خیال میں انہی مثالوں نے انھیں فکری طور پر گمراہ کیا اور غلط نتائج تک پہنچایا ۔ بلا شبہ عالم محسوسات سے متعلق اُمور کے افہام وتفہیم میں مثالیں مفید ثابت ہوتی ہیں اور کسی حد تک عالم ناشہود کے احوال کے بیان میں بھی، لیکن حق تعالیٰ اور اس کی صفات کے بیان میں حتیّ الامکان تمثیلات سے گریز کرنا چاہیئے جیساکہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے : فلا تضربوا للّٰہ الامثال (نحل ۔ ۷۴) " اللہ کے لئے مثالیں نہ گھڑو" ۔ اور اگر مثالیں دینا ناگزیر ہوجائے تو پھر وہ مثالیں دی جائیں جو اس کے شایانِ شان ہوں (ولہ المثل الاعلیٰ فی السمٰوٰت والارض : روم ۔ ۲۷) وجودی صوفیہ نے جو مثالیں دی ہیں وہ صد درجہ ناقص ہیں اور گمراہ کن بھی ۔

اس فکری خطا کی ایک دوسری بڑی وجہ منطق بھی ہے ۔ بلاشبہ منطق معقولات اور محسوسات دونوں میں صحیح طور پر استخراج نتائج کے لئے ایک ضروری اور مفید فن ہے لیکن اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کی ذات کی تفہیم وادراک میں مفید ہونے کے بجائے صد درجہ مضرّت رساں ہے ۔ اس لیے کہ منطق کے سارے استدلالی اصول انسانی دماغ کے ساختہ ہیں اور انسانی دماغ بہرحال محدود ہے اور قلیل البضاعت بھی ۔

مثلاً ، منطق میں ایک چیز قضیۂ ضروریہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ① قضیۂ ضروریہ مطلقہ ② قضیۂ ضروریہ شرطیہ (یا مقیدہ) ۔ انسان ناطق ہے ، یہ قضیۂ ضروریہ مطلقہ ہے ، کیونکہ ہر انسان بلا کسی قید کے ناطق ہے اور انسان ہونے کے لئے اس کا ناطق ہونا ضروری ہے ۔ قضیۂ ضروریہ کی دوسری قسم کی مثال ہے : زید متحرک اللسان ہے جب کہ وہ تقریر کررہا ہوتا ہے ۔ اس سے زید کے متحرک اللسان ہونے کے لئے اس کا ناطق ہونا ضروری ہوا ۔ معلوم ہوا کہ فعل نطق جو مجرّد ہے وہ تحرک لسان میں (جو شہادی ہے) شریک ہے ۔ اس منطقی اصول پر وجودی صوفیہ نے ثابت کرنا چاہا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو مجرّد (جوہر لطیف) ہے وہ عالم شہادت کے مظاہر میں دخیل ہے ۔ اس منطقی

اصول نے بات کہاں سے کہاں پہنچادی اہل نظر سے مخفی نہیں۔ وجودی صوفیہ نے منطق کے دوسرے اصولوں کا بھی بے دریغ استعمال کیا ہے جیسا کہ آپ کو کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوگا۔

راقم کا احساس ہے کہ اکثر علماء و صوفیہ نے وحدۃ الوجود کے نظریے کو ایک علمی مسئلہ کی حیثیت سے دیکھا اس سے مرتب ہونے والے فکری و عملی نتائج پر انھوں نے سنجیدگی سے غور نہیں کیا اور یا پھر اس نظریے سے غیر معمولی ذوقی و علمی مناسبت اور اس سے شدید فکری قربت کی وجہ سے صرف نظر کیا ہے بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ اس نظریے نے اگر ایک طرف مسلمانوں میں شرک داخل کیا یعنی اولیا پرستی تو دوسری طرف ان کے اندر سے روحِ جہاد نکال دی۔ جب ایک خدا کے سوا یہاں کوئی دوسرا وجود ہے ہی نہیں تو پھر جہاد کس کے خلاف اور کعبہ و بت خانہ کی تفریق کیسی؟ مزید برآں اس نظریے نے بقول علامہ اقبال مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کر دیا (مکاتیب اقبال ج ۱ ص ۴۵)

آخر میں علماء بالخصوص ارباب تصوف سے گذارش ہے کہ وہ اس کتاب کا معروضی مطالعہ فرمائیں۔ اگر اس میں حق پائیں تو لے لیں۔ قبول حق کی راہ میں کسی نوع کا گروہی تعصب اور علمی و ذوقی میلان حائل نہ ہو۔ اور اگر اس میں ناحق پائیں تو بیک قلم اسے رد کردیں اور اس سے راقم کو بھی مطلع فرمائیں۔ یہ ان کی بڑی عنایت ہوگی۔

نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا

الطاف احمد اعظمی

۱۷ مئی ۱۹۹۲ء

تصوّف اور اس کے ارتقائی مدارج

تصوّف کے بارے میں یہ غلط فہمی عام ہے حتیٰ کہ اصحاب علم کا ایک بڑا طبقہ بھی اس سے محفوظ نہیں ہے، کہ یہ اسلام کی ایک باطنی تعبیر ہے۔ چنانچہ جب اس کے خلاف کوئی آواز اٹھتی ہے تو صرف طبقۂ صوفیہ اور اس کے حاشیہ برداروں کی طرف سے شور و غوغا بلند ہوتا ہے اور اس کی تردید کی جاتی ہے، بلکہ بہت سے علماء ظاہر بھی کم نظری یا اپنے ذاتی میلان طبع کی وجہ سے ان کی ہم نوائی کرتے ہیں۔ یہ حضرات اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں بعض اسلامی تعلیمات مثلاً اخلاص عبادت اور توکل وغیرہ اور بعض معروف صوفیہ مثلاً حضرت حسن بصریؒ اور حضرت جنید بغدادیؒ کے اقوال پیش کر کے دعویٰ کرتے ہیں کہ تصوّف سرتاسر ایک اسلامی چیز ہے۔ اسلام میں جس چیز کو شریعت کہا جاتا ہے تصوّف اسی کا باطن ہے۔ تصوّف اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ انسان (مومن) کے نفس کا تزکیہ ہو اور وہ سچی خداپرستی کے رنگ میں کامل طور پر رنگ جائے۔

ظاہر ہے کہ تصوّف کے اس مفہوم کو غیر اسلامی کون کہہ سکتا ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ نہیں ہے۔ یہ ایک فریب ہے جو دیدہ و دانستہ طبقۂ صوفیہ کی طرف سے دیا جاتا ہے اور اکثر لوگ اس فریب کا شکار ہو جاتے ہیں۔

اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ تصوّف کے ابتدائی دور کے اکثر صوفیہ کے نزدیک تصوّف تعلق مع اللہ اور تزکیۂ نفس ہی کا دوسرا نام تھا۔ اتباع شریعت پر پورا پورا زور دیا جاتا تھا اور اس سے ہٹ کر اس کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں تھا۔ یہ تصوّف فی الواقع علماء ظاہر کی دنیاپرستی اور ظواہر اعمال پر حد سے زیادہ ان کے زور دینے کے خلاف ایک ردّ عمل تھا۔ ان کا خیال تھا اور بالکل صحیح تھا کہ دین کی حقیقت باطن کا تزکیہ اور تطہیر اعمال ہے۔

ظواہر کی حیثیت باطن کے عکس کی ہے۔ اگر باطن تاریک ہے تو ظاہر بھی تاریک ہوگا خواہ ظاہری اعمال میں کوئی کمی نہ ہو۔ یہی خدا پرستی کا آغاز تزکیۂ نفس سے ہوتا ہے اور اس کے بغیر انسانی زندگی کے خارجی شعبوں کی تہذیب و تزئین ممکن نہیں ہے۔

لیکن آگے چل کر تصوف کا مذکورہ باطنی مفہوم بدل گیا اور اس نے بالکل ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت اختیار کرلی اور اس کے جداگانہ اصول و ضوابط بھی مقرر ہوگئے۔ اس نے عمل سے ہٹ کر فکر کا ایک مخصوص میدان منتخب کرلیا اور صوفیہ کی ساری توجہات اور ریاضتیں اسی ایک نقطہ پر مرکوز ہوگئیں۔ درج ذیل سطور میں تصوف کے ارتقائی مدارج کی تفصیل سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہوجائے گی۔

تصوف کے مدارج کی صحیح تفہیم کے لئے لفظ تصوف اور صوفی کے ماخذ اور ان کے معنی و مفہوم سے آگاہی ضروری ہے۔ تصوف کے لغوی معنی ہیں: اس نے لباس صوف پہنا جیسے تقمص کے معنی ہیں: اس نے قمیص پہنی۔ صوفی کس لفظ سے مشتق ہے اس میں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیریؒ (متوفی ۴۶۵ھ) فرماتے ہیں[1]:

"زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ لقب کی طرح ہے (والاظہر فیہ انہ کاللقب) جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ لفظ صوف سے لیا گیا ہے اور تصوف کے معنی ہیں: اس نے صوف پہنا جس طرح تقمص کے معنی ہیں: اس نے قمیص پہنی، تو یہ ایک معقول توجیہ ہوسکتی ہے۔ اس کے علاوہ جو اقوال ہیں مثلاً یہ کہ صفہ (اصحاب صفہ) وصفا و صف سے مشتق ہے تو عربی لغت کے قاعدے کے مطابق ان سے اسم نسبت صوفی نہیں ہوسکتا۔"

اس سلسلے میں شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ (متوفی ۴۶۰/۱۰۳۶ء) کی تحقیق یہ ہے[2]:

"اس اسم کی تحقیق میں بہت سے اقوال بیان کیے گئے ہیں اور بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک اہل تصوف کو صوفی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ صوف کا لباس پہنتا ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ اس کو صوفی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ برگزیدگی میں صف اول میں ہوتا ہے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کو صوفی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اصحاب صفہ سے محبت کرتا ہے۔ ایک

---

[1] امام ابوالقاسم قشیریؒ، الرسالۃ القشیریہ ص۲۱۸ [2] شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ، کشف المحجوب ص۲۲۰۔

اور گروہ کا قول ہے کہ یہ لفظ صفا سے مشتق ہے۔"

آگے مزید فرماتے ہیں[۱]:

"اس لفظ کی تحقیق کے سلسلے میں ہر شخص نے لطیف اشارات کیے ہیں لیکن لغوی اعتبار سے وہ سب حقیقی معنی سے دور ہیں۔ فی الواقع صفا (صفائی) ان سب میں زیادہ محبوب ہے اور اس کی ضد کدورت ہے...
چونکہ اہل تصوف نے اپنے اخلاق و معاملات کو درست کرلیا اور طبیعت کی آفت سے بیزاری اختیار کرلی ہے اس لئے ان لوگوں کو صوفی کہتے ہیں[۲]۔"

اس سلسلے میں علامہ ابن خلدون (متوفی ۸۰۵/۱۳۴۹ء) کی رائے ہے کہ یہ صوف سے مشتق ہے[۳]۔ علامہ ابن تیمیہؒ (متوفی ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) کا بھی یہی خیال ہے[۴]۔ دوسرے محققین نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے[۵]۔ معلوم ہوا کہ صوفی وہ لوگ تھے جو صوف کا لباس زیب تن کرتے تھے اور اس سے ان کا مقصود دنیا سے بے نیازی اور فقر کا اظہار تھا۔ شیخ ہجویریؒ فرماتے ہیں[۶]:

"تمام صحابہؓ صوف کا لباس پہنتے تھے جس سے فقر اور بے نیازی کا اظہار مقصود تھا۔ ایک روایت ہے: علیکم بلبس الصوف تجدون حلاوۃ الایمان فی قلوبکم" تم صوف کا لباس پہنا کرو اپنے دلوں میں ایمان کی حلاوت پاؤ گے۔"

لیکن دوسرے صوفیہ کے یہاں صوفی کا مفہوم اس سے کچھ زیادہ تھا چنانچہ جب ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا[۸]:

"وہ لوگ صوفی ہیں جنھوں نے تمام کائنات میں صرف اللہ کو پسند کیا۔"

سہل بن عبداللہ تستری (متوفی ۲۸۳ھ/۸۹۶ء) فرماتے ہیں[۹]:

---

[۱] کشف المحجوب ص۳۲۔ [۲] یہ صفا سے مشتق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے اسم نسبت صفوی ہوگا نہ کہ صوفی [۳] ابن خلدون، مقدمہ ص۴۶۷
[۴] علامہ ابن تیمیہؒ، الصوفیاء والفقراء بحوالہ تاریخ تصوف دراسلام، ڈاکٹر قاسم غنی ص۲۳ [۵] تاریخ تصوف دراسلام ص۲۵۔
[۶] کشف المحجوب ص۳۲۔ [۷] ابوالحسن بصری کا بیان ہے کہ جنگ بدر میں جو ۷۰ صحابہ شریک تھے وہ سب صوف کا لباس پہنے ہوئے تھے۔ (کشف المحجوب ص۳۲)۔ [۸] شیخ فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء ص۸۵۔ [۹] ایضاً ص۱۶۹۔

"صوفی وہ ہے جس کا دل کدورت سے خالی اور تفکر سے بھرا ہوا اور قرب الٰہی کی طلب میں بشر سے منقطع ہو اور اس کی آنکھوں میں خاک اور سونا برابر ہو۔"

یہ قول بھی انہی کا ہے[1]:

"تصوف کے معنی ہیں، کم کھانا، خدا سے قربت حاصل کرنا اور مخلوقات سے بھاگنا۔"

ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ھ/۹۰۸ء) کا قول ہے[2] "صوفی وہ لوگ ہیں جن کی روح بشریت کی کدورت سے آزاد ہو اور آفت نفس سے پاک اور ہوا و ہوس سے آزاد ہو چکی ہو۔" انہی کا یہ قول بھی ہے[3]: صوفی وہ ہے جس کی فکر میں کوئی دوسری چیز نہ آئے اور نہ ہی وہ کسی چیز کی فکر میں ہو کیونکہ تصوف نہ علو کا نام ہے نہ رسوم کا بلکہ اخلاق کا نام ہے اگر یہ رسم ہوتا تو مجاہدہ سے حاصل ہو جاتا اور اگر علم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہو سکتا۔" ان کا ایک تیسرا قول بھی ملاحظہ ہو[4]: تصوف دنیا کی دشمنی اور مولیٰ کی دوستی کا نام ہے۔"

حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ/۹۱۰ء) جن کا پایہ تصوف میں بہت بلند ہے، اس سلسلے میں فرماتے ہیں[5]:

"صوفی وہ ہے جس کا دل دنیا سے متنفر اور فرمان الٰہی کو ماننے والا ہو۔ اس میں حضرت اسمٰعیلؑ کی تسلیم، حضرت داؤد کا اندوہ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا فقر، حضرت ایوب علیہ السلام کا صبر، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا شوق اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اخلاق ہو۔"

حضرت ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴ھ/۹۴۶ء) کا ارشاد ہے[6]:

"صوفی وہ ہے جو خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہو۔"

---

[1] تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۶۹ — [4] ایضاً ص ۱۵۹

[2] ایضاً ص ۱۵۸ — [5] ایضاً ص ۲۳۹

[3] ایضاً ص ۱۵۹ — [6] ایضاً ص ۲۶۶

مذکورہ اقتباسات سے واضح ہوگیا کہ تصوف فی الحقیقت غلو فی الذہد اور ترک دنیا سے عبارت ہے[1]۔

---

[1] بعض صوفی علماء نے تصوف کی جو تعریف کی ہے وہ اسلام کی روح سے بہت قریب ہے اور بظاہر اس میں کوئی نقص نظر نہیں آتا۔ ہندوستان کے معروف عالم و صوفی مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ سے ان کی ایک مجلس میں سوال کیا گیا کہ تصوف کا حاصل کرنا فرض ہے؟ حضرت نے فرمایا: تصوف کا حاصل کرنا ہر مسلمان کیلئے ضروری ہے کیونکہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: اتقوا اللہ حق تقاتہ "اللہ کے حق ڈرنے کا ڈرو" اسی کا دوسرا اصطلاحی نام تصوف ہے"
(ملفوظات: بصائر حکیم الامت، مرتب ڈاکٹر محمد عبدالحئی خلیفہ مجاز حضرت حکیم الامت ص۶۰۵)

گویا تصوف کی حقیقت خدا سے ڈرنا یعنی اسکے احکام و فرامین کی اطاعت و اتباع ہے اور اس سے مقصود تزکیہ نفس ہے۔ خواجہ عبدالرشید جو علم النفس میں بڑی گہری نظر رکھتے تھے، تصوف کی تعریف یوں لکھتے ہیں: طبیعت کے اندر بغض و عداوت، تہمت و غیبت، غصہ و شہوت کے پیوست ہو جانے سے خودی پیدا نہیں ہوتی۔ یہ تمام کدورتیں جو تصفیۂ قلب کے منافی ہیں قلب کو انہی سے پاک کرنے کا نام تصوف ہے" (معارف النفس ص۱۵۸)

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تصوف تزکیۂ قلب و نفس کا نام ہے تو اس کے لئے "تقویٰ" کی قرآنی اصطلاح پہلے سے موجود تھی (فانہا من تقوی القلوب۔ حج: ۳۲) پھر کیا وجہ ہے کہ اس اصطلاح کو چھوڑ کر تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی۔ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپکے مقتدر اصحاب میں سے کسی نے بھی اس قرآنی اصطلاح کو چھوڑ کر کوئی اور اصطلاح استعمال کی یا کسی مخصوص باطنی علم کی بنیاد ڈالی؟ اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہوگا تو پھر ماننا ہوگا کہ جن لوگوں نے تقویٰ کی قرآنی اصطلاح کے بجائے تصوف کی اصطلاح وضع کی اور اسے ایک باطنی علم کی حیثیت دی وہ لاریب غیر شعوری طور پر قرآن حکیم کی زبان و مصطلحات اور اسکے طریقۂ تعلیم و تربیت سے انحراف اور قرآنی ہدایت: ولا تتفرقوا فیہ (شوریٰ-۱۳) "دین میں تفرقہ پیدا نہ کرو" کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے ہیں۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ جسطرح دیگر علوم مستخرجہ و مستنبطہ کا خاص نام ہوگیا ہے جیسے علم فقہ و علم حدیث اسی طرح مشائخ کے اس خاص مستخرجہ طریقہ کا نام تصوف ہوگیا۔ اور جس طرح ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کو فقہ میں اور بخاریؒ کو حدیث میں امام مانا جاتا ہے اور انکے علوم کی تحصیل کیلئے انکی تقلید و پیروی ضروری خیال کی جاتی ہے اسی طرح علم تصوف میں بھی طریقۂ بزرگاں کی اتباع کے بغیر چارہ نہیں (دیکھیں: تجدید تصوف و سلوک، مولانا عبدالباری ص۱۴،۱۶)

یہ جواب بلاشبہ ان لوگوں کیلئے مسکت ہو سکتا ہے جو دین کو قرآن مجید کے بجائے فقہ اور حدیث کی کتابوں میں ڈھونڈتے ہیں لیکن راقم سطور کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کو نظر انداز کر کے یا اسکی تاویل بے جا کر کے صرف فقہ و حدیث کی روشنی میں تشریح دین کرنا غلط ہے اسی طرح علم تصوف کی تخریج اور اسکی بنیاد پر تشریح دین کو بھی کسی طرح درست نہیں کہا جا سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس دن سے قرآن مجید کے علوم کو اس سے الگ کیا گیا اور اس میں انسانی آراء تاویلات کی شکل میں داخل ہوئیں دین اسلام اپنی اصلی شکل اور فطری سادگی پر باقی نہ رہا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان متعدد فرقوں میں تقسیم ہو کر قرآن مجید کی اس آیت کے مصداق بن گئے: کل حزب بما لدیہم فرحون "ہر ایک کے پاس جو کچھ ہے اسی میں سب مگن ہیں۔"

صوفی وہ لوگ تھے جو فقر اور گوشہ نشینی کی زندگی گذارتے تھے۔ متاخرین صوفیہ نے اس معاملے میں زیادہ غلو اور شدت کا مظاہرہ کیا اور تصوف رہبانیت کا ہم معنی بن گیا۔ انھوں نے ترک دنیا کے ساتھ نفس کشی کو بھی جزو تصوف قرار دے دیا۔ اس سلسلے میں علامہ ابن الجوزی کی یہ تحریر ملاحظہ ہو[1]:

ومن تلبيسه عليهم انه يوهمهم انّ الزهد ترک المباحات، فمنهم من لا يزيد على خبز الشعير ومن هم من لايذوق الفاكهة ومنهم من يقلل المط حتّٰى ييبس بدنه ويعذب نفسه بلبس الصوف ويمنعها الماء البارد وما هذه طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا طريق اصحابه واتباعهم وانما كانوا يجوعون اذا لم يجدوا شيئًا فاذا وجدوا أكلوا۔

"یہ بھی شیطانی تلبیسات میں سے ہے کہ وہ ان کو اس وہم میں ڈالتا ہے کہ زہد ترک مباحات کا نام ہے چنانچہ بعض صرف جو کی روٹی پر گزارہ کرتے ہیں اور بعض پھل نہیں کھاتے اور بعض کھانا کم کر دیتے ہیں یہاں تک کہ بدن سوکھ جاتا ہے اور صوف کا لباس پہن کر اپنے نفس کو سزا دیتے ہیں اور اسی غرض سے ٹھنڈا پانی استعمال نہیں کرتے یہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے اور نہ آپ کے اصحاب اور تابعین کا۔ جب ان کے پاس کھانے کو کچھ نہ ہوتا تو بھوکے رہتے لیکن جب مل جاتا تو کھاتے تھے"

آگے مزید فرماتے ہیں[2]:

ومن الزهاد من يلبس الثوب المفرق ولا يخيطه ويترک اصلاح عمامته و تسريح لحيته .... ومن الزهاد من يلزم الصمت الدائم وينفرد عن مخالطة اهله فيوذيهم بقبيح اخلاقه وزيادة انقباضه ....

زاہدوں میں بعض پھٹے ہوئے کپڑے پہنتے ہیں، انھیں سیتے نہیں، عمامہ کو درست نہیں کرتے، داڑھی میں کنگھی نہیں کرتے .... بعض زاہد ہمیشہ خاموش رہتے ہیں اور اہل خانہ کی مخالطت سے الگ ہو جاتے ہیں اور اپنے برے اخلاق اور انقباضی طبیعت سے ان کو ایذا پہنچاتے ہیں۔

ایک اور مقام پر لکھا ہے[3]:

---

[1] علامہ ابن الجوزی، تلبیس ابلیس ص ۱۵۱ [2] ایضاً ص ۱۵۶ [3] ایضاً ص ۱۹۰

وقد كان فيهم قوم لا يأكلون اللحم حتى قال بعضهم اكل درهم من لحم

يقسي القلب اربعين صباحًا وكان فيهم من يمتنع من الطيبات كلها۔

بعض ان میں ایسے بھی ہیں جو گوشت نہیں کھاتے یہاں تک کہ بعض کا قول ہے کہ ایک درہم گوشت

کا کھانا چالیس دن تک دل کو سخت بنا دیتا ہے۔ اور ان میں ایسے بھی ہیں جو طیبات (پاکیزہ حلال

چیزیں) سے احتراز کرتے ہیں۔

اعمال میں یہ غلو یقیناً خارجی اثرات کا نتیجہ تھا۔ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ مسلم صوفیہ نے عیسائی رہبان کی تقلید میں رہبانیت کی راہ اختیار کی نولڈیکی (متوفی ۱۹۳۰ء) نے صوفی کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے[1]:

"کلمۂ صوفی صوف سے مشتق ہے اور یہ ان مسلم زہاد کے لئے استعمال کیا گیا ہے جنھوں نے عیسائی رہبان کی تقلید میں صوف کا لباس پہنا کہ یہ زہد اور ترک دنیا کی علامت ہے۔"

نولڈیکی کا خیال کلیۃً صحیح نہیں کہ مسلم زہاد نے عیسائی راہبوں کی تقلید میں زہد اور ترک دنیا کو اختیار کیا تھا۔ انسان کی نفسیات میں یہ بات داخل ہے کہ جب وہ اپنے ماحول اور معاشرہ سے بیزار ہوتا ہے یا اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کی تکمیل کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تو وہ بالآخر مایوس ہو کر دنیا سے متنفر ہو جاتا ہے۔ ان شکستہ دلوں میں سے جو لوگ مذہبی رجحانات رکھتے ہیں وہ گوشہ نشیں ہو کر عبادت و ریاضت میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان کے اعمال سے وہ سب کچھ ظاہر ہوتا ہے جو ایک تارک الدنیا رہبان کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض مسلم صوفیہ نے عیسائی رہبان کے اثرات بھی قبول کیے ہوں کیونکہ انسان بہرحال اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے۔ سبب جو بھی ہو لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اکثر مسلم صوفیہ کی زندگی میں رہبانیت کے اثرات پورے پورے موجود تھے۔

تصوف کے ارتقائی مراحل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی تک مسلم صوفیہ کے یہاں اعمال کی حد تک خارجی اثرات موجود تھے یعنی رہبانیت جیسا کہ اوپر بیان ہوا،

---

[1] R.A. Nicholson, Mystics of Islam, P.3, 4

لیکن ابھی تک کسی خارجی فلسفیانہ فکر کا اضافہ نہیں ہوا تھا مگر اس کے بعد اس صورتِ حال میں واضح تبدیلی ملتی ہے۔

حضرت ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ) کے عہد سے اس تبدیلی کا آغاز ہوتا ہے۔ وہ پہلے صوفی ہیں جن کے یہاں خارجی فکر کے ابتدائی اثرات ملتے ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ) کے یہاں یہ اثرات مزید نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اتباعِ شریعت پر زور دیتے تھے لیکن ان کے یہاں "باطنیت" کی آمیزش بھی ملتی ہے۔ ایک بار ان سے تصوف کے باطن کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا[1]:

"تم اس کا ظاہر ہی لیے رہو باطن کے متعلق نہ پوچھو کیونکہ صوفی وہ ہیں جن کا قیام اللہ کے ساتھ ہے اور وہی جانتا ہے۔"

حضرت شبلی کے یہاں یہ تبدیلی بہت زیادہ واضح شکل میں ملتی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اب تصوف کا پہلا مفہوم باقی نہیں رہا یعنی تزکیۂ نفس اور تعمیرِ اخلاق بلکہ وہ ایک مابعد الطبیعیاتی نظریے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ کھلے طور پر یہ بیرونی (یونانی و ایرانی) اثرات تھے۔ چنانچہ حضرت شبلی کے نزدیک تصوف بھی شرک تھا، فرمایا[2]:

"تصوف شرک ہے اس لیے کہ تصوف نام ہے دل کو مشاہدۂ غیر سے محفوظ رکھنے کا حالانکہ یہاں غیر کا کوئی وجود ہی نہیں۔"

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ عہد ہے یعنی دسویں صدی عیسوی جب تصوف عمل کے میدان سے نکل کر فکر کے ایک مخصوص میدان میں داخل ہوا یعنی وحدت الوجود جیسا کہ حضرت شبلی کے مذکورہ قول سے ظاہر ہے۔ تصوف کے اس بدلے ہوئے مفہوم اور صوفیہ کی فکری جہات سے دھوکا کھا کر بعض اہلِ علم نے صوفی کے لفظ کو یونانی الاصل بتایا ہے، ابوریحان البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) رقمطراز ہے[3]:

السوفیہ هم الحکماء فان سوف بالیونانیۃ الحکمۃ وبها یسمی الفیلسوف فیلاسوفا

ای محب الحکمۃ ولما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سموا باسمهم

---

[1] تذکرۃ الاولیاء، ص۲۳۹ [2] ایضاً ص۲۸۶ [3] ابوریحان بیرونی، کتاب الہند ص۱۶ مزید دیکھیں، الغزالی، علامہ شبلی نعمانی ص۹۰۔

تھوفیہ یعنی حکماء (فلاسفر) کیونکہ یونانی میں سوف کے معنی حکمت (فلسفہ) کے ہیں اسی لئے یونانی میں فیلسوف کو فیلاسوفا کہا جاتا ہے یعنی فلسفہ سے محبت کرنے والا۔ چونکہ اسلام میں ایک جماعت باعتبار مسلک ان کے قریب تھی اس بنا پر اس جماعت کا نام بھی صوفی ہو گیا۔"

علامہ لطفی جمعہ نے لکھا ہے[۱]:

"صوفی کا لفظ "تیھوصوفیا" سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی حکمت کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں۔ صوفی کی غرض و غایت حقیقت الحقائق تک رسائی ہے۔"

عیسائی عالم جرجی زیدان نے بھی لکھا ہے کہ یہ یونانی الاصل لفظ "صوفیا" سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت کے ہیں (مشتقة من لفظ یونانیة الاصل هی صوفیا و معناها الحکمة[۲])

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ بعد کے ادوار میں صوفیہ سے وہ لوگ مراد لیے جانے لگے جو حکماء (فلاسفہ) کی طرح حقیقت الحقائق کے مسائل پر غور کرتے تھے[۳]۔ یعنی وحدۃ الوجود۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب "ہمعات" میں تصوف کے جن چار ادوار کا ذکر کیا ہے ان میں سے آخری دو کے

---

[۱] علامہ لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص۲۰۵ [۲] جرجی زیدان، تاریخ الادب للغۃ العربیۃ ج ۲ ص۲۳۲ [۳] حاجی خلیفہ، کشف الظنون ج۱ ص۴۱۲

[۴] پہلا دور احسان کا دور ہے۔ اسے ٹھیٹھ اسلام کہہ لیں۔ اس کے متعلق شاہ صاحب نے لکھا ہے "ان بزرگوں کا احسان یعنی تصوف کا حاصل یہ تھا کہ وہ نمازیں پڑھتے تھے، ذکر و تلاوت کرتے تھے، روزے رکھتے تھے، حج کرتے تھے، صدقہ اور زکوٰۃ دیتے تھے اور جہاد کرتے تھے۔ ان میں سے کوئی شخص ایسا نہ تھا جو سر نیچے کیے بحر تفکرات میں غرق نظر آتا۔ یہ بزرگ خدائے تعالیٰ سے قرب و حضوری کی نسبت اعمال شریعت اور ذکر واذکار کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل کرنے کی سعی نہ کرتے ..... ان میں سے کوئی شخص نہ بے ہوش ہوتا اور نہ اسے وجد آتا اور نہ وہ جوش میں آکر کپڑے پھاڑنے لگتا اور نہ خلاف شرع کوئی لفظ اس کی زبان سے نکلتا۔" ظاہر ہے کہ صوفیہ کے نزدیک یقیناً یہ ان کے ناقص ایمان ہونے کی دلیل ہے۔ تصوف کا دوسرا دور رہبانیت کا ہے اور اس دور کے صوفیہ کے سرخیل حضرت جنید بغدادی ہیں۔ اس دور میں تعلق مع اللہ کی استواری کے لئے بڑی بڑی ریاضتیں کی گئیں اور ذکر و فکر میں انہماک کافی بڑھ گیا۔ تیسرا دور "توجہ" کا ہے یعنی نفس کا پورے طور پر حقیقت الحقائق یعنی ذات خداوندی کی طرف متوجہ ہونا۔ لیکن یہ توجہ ابھی کاملیت کے درجہ تک نہیں پہنچی تھی۔ اس کی تکمیل چوتھے دور میں ہوئی (دیکھیں ہمعات، ص۳ تا ۵۰)

متعلق لکھتے ہیں[1]:

"آخر میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان سے کچھ پہلے کا زمانہ آتا ہے۔ اس عہد میں ان اہل کمال بزرگوں کے ذہنوں میں مزید وسعت پیدا ہوتی ہے اور یہ لوگ کیفیات و احوال کی منزل سے آگے بڑھ کر حقائق تصوف کی بحث و تدقیق کرنے لگتے ہیں۔ ذات واجب الوجود سے یہ کائنات کس طرح صادر ہوئی؟ ان بزرگوں نے ظہور وجود کے مدارج و تنزلات دریافت کیے اور اس امر کی تحقیق کی کہ واجب الوجود سے پہلے کس چیز کا صدور ہوا اور کس طرح یہ صدور عمل میں آیا۔"

یہی وہ دور ہے جس میں اسلام کا تصور توحید پورے طور پر مجروح ہو جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی مذکورہ کتاب میں جذب و سلوک کے مفہوم کی وضاحت میں توحید کی مختلف قسموں پر گفتگو کرتے ہوئے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس سے اس تلخ حقیقت پر واضح روشنی پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں[2]:

"توحید صفاتی سے مراد یہ ہے کہ سالک مختلف صورتوں اور مظاہر میں صرف ایک اصل کو جلوہ گر دیکھے اور بغیر کسی شک و شبہ کے اس بات کو بداہتہً مان لے کہ سارے کے سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں اور پھر وہ اس اصل کو نوع بہ نوع صورتوں میں جلوہ گر بھی دیکھے۔ اور ہر جگہ اس اصل کو پہچانے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص نوع انسانی کے تمام افراد میں ایک انسان کلّی کا مشاہدہ کرتا ہے یا وہ موم کی مختلف مورتوں میں ایک ہی موم کی جنس کو ہر مورت میں موجود پاتا ہے[3]۔ الغرض ایک اصل ہے جو وجود کے ہر مظہر میں اور کائنات کی ہر شکل میں مشترک ہے سالک کو چاہیے کہ وہ اس اصل کو ہر چیز میں بے رنگ دیکھے اور کسی مظہر کے مخصوص رنگ کو اس میں موثر نہ مانے۔"

آگے مزید لکھتے ہیں[4]:

---

[1] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ہمعات، ترجمہ "تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ" از پروفیسر محمد سرور ص ۵۰، ۵۱

[2] حوالہ مذکور

[3] یہی تمثیل "تفہیمات الٰہیہ" میں مذکور "مکتوب مدنی" میں بھی بیان ہوئی ہے۔

[4] تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ ص ۹۲۔

"خدائے تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنی "انا" میں جو عبارت ہے ان کی "ہویت" سے توحید صفاتی کا جلوہ دیکھیں یعنی ان کے لئے یہ "انا" "آئینہ" بنتا ہے اس اصل وجود کا جس نے مختلف مظاہر کائنات میں ظہور فرمایا ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ جب سالک اپنی "انا" پر نظر کرتا ہے تو اس کی نظر اپنی "انا" تک رک نہیں جاتی بلکہ وہ اس "انا" کے واسطے سے اصل وجود تک جو سب "اناؤں" کا مبدأ اوّل ہے، پہنچ جاتی ہے۔ اور جب سالک اس مقام پر پہنچتا ہے تو اس کی نظر میں صرف اصل وجود ہی رہ جاتا ہے اور یہ تمام کے تمام مظاہر و اشکال بیچ سے غائب ہو جاتے ہیں۔ یہ توحید ذاتی کا مقام ہے[۱][۲]"

مقام حیرت ہے کہ علامہ اقبال جیسے دیدہ ور نے بھی اپنی کتاب "The Reconstruction of Religious Thought in Islam." میں تصوف کے اسی "انائی" مفہوم کو پیش کیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے تصوف کے بعض پہلوؤں پر جن کا تعلق نفی خودی (Negation of ego) اور ترک عمل سے ہے، تنقید کی ہے لیکن اصولی حیثیت سے انھوں نے تسلیم کیا ہے بلکہ وکالت

---

[۱] اسے فنا فی التوحید بھی کہتے ہیں۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"عالم موجودات میں صرف ایک کو دیکھے اور یہی صدیقین کا مشاہدہ ہے۔ اس حالت کو صوفیہ فنا فی التوحید کہتے ہیں اس لئے کہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے یہاں تک کہ خود کو بھی نہیں دیکھتا (لا یری الا واحداً فلا یری نفسہ ایضاً")" (دیکھیں، احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۱۲)

[۲] اس اقتباس میں توحید صفاتی اور توحید ذاتی کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے اس کے بارے میں کوئی بھی سچا صاحب علم جس نے قرآن مجید کا سچائی کی خاطر مطالعہ کیا ہے، ہرگز نہیں کہہ سکتا ہے کہ توحید ذات و صفات کا یہی تصور قرآن مجید میں پیش کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں ہر جگہ کسی استثناء کے بغیر توحید ذات سے مراد کائناتی اقتدار کی وحدت کا اثبات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا وجود اس کائنات میں بالذات قوت و اقتدار کا مالک نہیں ہے۔ اور توحید صفات سے مراد اسی علی الاطلاق اقتدار کے گوناگوں مظاہر ہیں، مثلاً اس کے علم و خبر کی ہمہ گیری، اس کی رحمت و شفقت کی بے پایانی اور اس کے عدل بے لاگ کی کارفرمائی وغیرہ:

ببیں تفاوت رہ از کجا است تا بکجا

کی ہے کہ اسلام کے تصورِ حیات و کائنات کی یہ ایک عمدہ تعبیر ہے اور اس کا تعلق حق تعالیٰ کے وجود کے تجرباتی مشاہدہ سے ہے[1]۔

اس حمایت کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ وجودی تصوف میں "انا" کے آئینہ میں حق تعالیٰ (انائے مطلق (Absolute Ego) کے وجود کا مشاہدہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریر سے بالکل ظاہر ہے۔ علامہ اقبال کا فلسفہ بھی انائے ذاتی (خودی) اور انائے مطلق کی تعبیر ہے۔ صوفیہ کی طرح انھوں نے بھی انائے ذاتی کے مشاہدہ کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اور اسی تناظر میں انھوں نے منصور حلاج کے نعرۂ "اناالحق" کو بھی دیکھا ہے اور اس کی تحسین کی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں[2]:

"یہ دراصل مذہبی تصوف (Devotional Sufism) ہے جس نے باطنی تجربات (Inner Experience) کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اور جو قرآن کے بیان کے مطابق علم کے تین ذرائع میں سے ایک ہے۔ دوسرے دو ذریعے تاریخ اور علم فطرت ہیں۔ اسلام کے اندر اس روحانی تجربے کا منتہائے کمال منصور حلاج کے مشہور الفاظ ہیں یعنی "اناالحق" (I am the creative truth) اسی مضمون میں آگے چل کر ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں[3]:

"اسلام کے مذہبی تجربات کی تاریخ دراصل ارشادِ نبوی کے مطابق، نام ہے انسان کے اندر خدائی اوصاف (Divineattributes) کی تخلیق کا۔ اس تجربے نے مختلف اقوال کا قالب اختیار کیا ہے مثلاً حلاج کا یہ قول کہ "میں ہی حق ہوں ..... وغیرہ"۔

غرضیکہ بعد کے تمام صوفیہ اور تصوف کی طرف طبعی میلان رکھنے والے اصحاب علم نے تصوف کی اسی آخری ارتقائی شکل سے تعرض کیا ہے جس کا اصطلاحی نام وحدۃ الوجود ہے۔

---

[1] دیکھیں کتاب مذکور کا باب: The Human Ego, His Freedom and Imumtality P.P. 95 - 124.

[2] حوالۂ مذکور ص ۹۶

[3] The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 109

تصوف کے ارتقائی مراحل کے اس مختصر جائزہ سے معلوم ہوگیا کہ تصوف کی ابتدا بلاشبہ تزکیۂ نفس کے تصور سے ہوئی لیکن رفتہ رفتہ اس میں تشدد کا عنصر بڑھتا گیا یعنی زہد میں توغل اور نفس کشی جو واضح طور پر اسلام کے تصورِ عبادت کے مغائر ہے پھر بھی اس کو قطعاً غیر اسلامی نہیں کہا جا سکتا ہے لیکن حضرت شبلی اور حسین بن منصور حلاج سے جس فکر کا آغاز ہوا اور جسے ابن عربی نے منظم و مستحکم کیا اور جس کی پیروی بعد کے تمام صوفیہ نے کی، وہ اپنے اجزاء ترکیبی اور معنی و مفہوم کے اعتبار سے قطعاً غیر اسلامی ہے جیسا کہ آگے چل کر آپ کو معلوم ہوگا۔

وحدت الوجود کے اہم ماخذ

جب یہ کہا جاتا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ دیگر اقوام کے مابعد الطبیعیاتی فلسفہ سے ماخوذ ہے تو ارباب تصوف بہت چراغ پا ہوتے ہیں اور اسے ایک الزام بے جا اور تصوف دشمنی قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ راقم نے جب اس سلسلہ میں بے لاگ تحقیق کی تو اس خیال کو بڑی حد تک صحیح پایا۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض جزئی اختلافات سے قطع نظر، وحدت الوجود کا نظریہ دوسری قوموں سے لیا گیا ہے۔ یہ سراسر ایک خارجی چیز ہے اس کا ظاہر و باطن دونوں غیر اسلامی عناصر سے مرکب ہے۔ تاریخی طور پر ثابت ہے کہ یہ نظریہ اسلام سے بہت پہلے موجود تھا۔[1] ہماری تحقیق کے مطابق اس نظریہ کے اصل ماخذ ویدانت اور نوفلاطونیت (Neoplat onism) ہیں اس لیے یہاں صرف انہی دو ماخذ سے بحث کی جائے گی۔

ویدانت

ویدانت (veda-anta) سے مراد دراصل اپنیشد[2] (Upanisads) ہیں۔ اس بات پر اکثر ارباب علم

---

[1] پروفیسر محمد حبیب کا خیال ہے کہ وحدت الوجود کی تعلیم سب سے پہلے اپنیشد نے دی، دیکھیں: تاریخ مشائخ چشت؛ مولفہ پروفیسر خلیق احمد نظامی ص۳۱۔ مزید دیکھیں Studies in Islamic Culture in the Indian Environment PP.123-137.

[2] ہند و اصحاب تحقیق کے مطابق ان کی تعداد ۱۰۸ ہے لیکن ان میں سے دس خاص ہیں۔ یہ سب سے قدیم اور مستند ترین ہیں ان کے عہد کا تعین مشکل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ بدھ مت کے عہد سے پہلے تالیف ہو چکے تھے۔ ان میں سے بعض بدھ عہد کے بعد کے بھی ہیں۔ بعض ہندو محققین کا خیال ہے کہ یہ ویدک عہد کے آغاز کے درمیان تالیف کیے گئے ہیں یعنی چھٹی صدی قبل مسیح میں۔ لیکن عام خیال یہ ہے کہ ان کا زمانہ ۱۰۰۰ سے ۳۰۰ ق م ہے۔ یہ منظوم بھی ہیں اور منثور بھی۔ سب سے قدیم منثور ہے۔

وتحقیق کا اتفاق ہے کہ یہ "الہامی" وید کے اختتامی حصے ہیں اس لئے ان کا نام اپنیشد رکھا گیا[1]۔

ہندو مذہب میں کرم مارگ اور گیان مارگ دو اہم مذہبی اصول ہیں۔ کرم مارگ سے مراد فرائض کا راستہ اور گیان مارگ سے مراد راہ معرفت ہے۔ اوّل الذکر وید کی اور موخر الذکر اپنیشد کی تعلیم ہے۔ وید کے مطابق کرم مارگ اختیار کرکے ہی نجات مل سکتی ہے جب کہ اپنیشد اس کی نفی کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خالق ومخلوق میں تعلق کی نوعیت عابد و معبود کی نہیں ہے کہ اس کی جناب میں عبادت کا نذرانہ پیش کیا جائے۔ انسان کی غایت تخلیق یہ ہے کہ وہ حقیقت اعلیٰ[2] (Brahman) کا فہم و عرفان حاصل کرے جس سے ساری موجودات کا قیام و بقا ہے جس نے ایسا کر لیا اس نے اپنے مقصد تخلیق کا عرفان حاصل کر لیا اور اسے نجات مل گئی۔

فی الواقع ویدانتی تصوّر، ویدک تصوّر خدا کے خلاف ایک ردّ عمل ہے یا یوں کہہ لیں کہ ظاہر سے باطن اور مادہ سے روح کی طرف رجعت ہے۔ ویدوں میں ثنویت (Dualism) کا تصوّر غالب ہے، ارباب کی کثرت کے تصوّر نے بالآخر اصنام پرستی کی صورت اختیار کر لی۔ اس میں شک نہیں کہ ویدوں میں ایک مرکزی اقتدار کا تصوّر بھی موجود ہے لیکن یہ بہت واضح شکل اختیار نہیں کر سکا ہے اور کثرت ارباب کے تصوّر نے اسے دھندلا بنا دیا ہے۔ لیکن اپنیشد میں مرکزی اقتدار کا تصوّر بہت واضح شکل میں ملتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اپنیشد نے ویدوں کے ارباب کے وجود کو ختم نہیں کیا بلکہ مرکزی اقتدار کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے ان کو باقی رکھا ہے یعنی وحدت میں کثرت کا تصوّر۔

پوچھا گیا کہ فی الحقیقت کتنے خدا ہیں؟ یجناوالکیہ نے کہا "ایک" اچھا تو بتاؤ کہ اگنی، وایو، آدیتیا کال (وقت)، پران (سانس) انّ (غذا) برہما، رودرا اور وشنو میں سے ہر ایک کی کچھ لوگ اُپاسنا کرتے ہیں لیکن ان میں سب سے اچھا معبود کون ہے؟ اس نے جواب دیا "یہ سب جن کا ذکر ہوا

---

[1] The News Encyclopedia of Religion vol.15, p 207.

[2] اسے علت عالم (cause of the world) بھی کہا گیا ہے۔ دیکھیں: Sacred Books of the East Edited by F. Max. Muller Vol xxxiv p 59 (Vedanta-Sutras translated by George Thibaut. Part I)

دراصل اعلیٰ، غیرفانی اور غیرمادی حقیقت (برہمن) کے محض مظہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے حقیقت اعلیٰ ہی کا دھیان کرنا چاہیئے البتہ اس کے جو مظاہر ہیں ان کی بھی آدمی عبادت کر سکتا ہے اور ان کو چھوڑ بھی سکتا ہے[۱]۔

ثنویت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہی اپنیشد نے ارباب کو رب الارباب کا تابع فرمان بنا دیا۔ وہ رب الارباب کی مرضی کے بغیر کچھ نہیں کر سکتے ہیں" اگنی اس کی مرضی کے بغیر گھاس کا ایک تنکہ بھی نہیں جلا سکتی ہے۔ اسی کے حکم سے آگ جلتی ہے، سورج چمکتا ہے اور اسی کے حکم سے موت، ہوا اور بادل اپنے مفوضہ فرائض انجام دیتے ہیں[۲]"۔

بعض مقامات پر ارباب کو "رب اعلیٰ" اور "واحد" کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے بھی پیش کیا گیا ہے۔ کچھ لوگ بادشاہ اسواپتی (Aśvapati) کے پاس گئے۔ اس نے پوچھا "تم کس کا دھیان کرتے ہو؟" ایک نے جواب دیا "آسمان" دوسرے نے "سورج" تیسرے نے "ہوا" چوتھے نے "اتھیر" پانچویں نے "پانی"۔ بادشاہ نے جواب دیا کہ ہر ایک حق (Truth) کے صرف ایک جز کی عبادت کر رہا ہے۔ آسمان سر ہے، سورج آنکھ ہے، ہوا سانس ہے، اتھیر دھڑ ہے، پانی مثانہ (Bladder) اور زمین مرکزی حقیقت کا پیر جو دراصل روح عالم ہے[۳]۔ ایک دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ "جو شخص کسی دوسرے خدا (Deity) کی پرستش کرتا ہے یہ جان کر کہ وہ دوسرا ہے حالانکہ وہ نہیں جانتا کہ وہ دوسرا میں ہی ہوں[۴]"۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اپنیشد کے مطابق ساری کائنات موجودات حقیقت اعلیٰ (برہمن) سے عبارت ہے اس کی ہر شے میں ایک ہی ذات واحد کی جلوہ گری ہے اس لیے اسی کے گیان دھیان میں انسان کو مشغول ہونا چاہیئے اور اسی کی اُپاسنا ہر ایک پر واجب ہے۔ جو لوگ کائناتی قوتوں میں سے کسی قوت کی اُپاسنا کرتے ہیں وہ بھی غلط نہیں ہیں کہ بالواسطہ یہ اسی کی اُپاسنا ہے کیونکہ یہاں جو چیز بھی ہے اس کے باطن میں "حقیقت اعلیٰ اور واحد" ہی موجود ہے۔

---

[۱] انڈین فلاسفی، ڈاکٹر رادھاکرشنن، جلد ا ص۱۴۳ [۲] ایضاً [۳] ایضاً ص۱۴۵ [۴] برہما اپنیشد بحوالہ انڈین فلاسفی ج ا ص۱۴۶۔

حقیقت اعلیٰ کی تعریف

اس میں شک نہیں کہ اپنیشد میں حقیقت اعلیٰ[1] (Brahman) کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نہایت اعلیٰ اور جامع ہے۔ ایک جگہ اس کا تعارف اس طرح کرایا گیا ہے: مقتدر اعلیٰ (Almighty) لامحدود (Infinite) ازلی (Eternal) ناقابل ادراک (Incomprehensible) واجب الوجود (Self existent) خالق (creator) قیوم (Preserver) ہالک (Destroyer) وہی دنیا کی روشنی، آقا (Lord) اور روح کائنات (Life of Universe) ہے، اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں اور وہی عبادت اور مراقبہ کا مستحق ہے اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق نہیں ہے[2]۔

اپنیشد میں حقیقت اعلیٰ کے لیے "ست" اور "آنند" کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں مثلاً ایک جگہ آیا ہے

---

[1] برہمن کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے۔ ہاگ (Haug) نے لکھا ہے کہ اس کے معنی اُپاسنا (Prayer) کے ہیں اور یہ لفظ "Brh" سے مشتق ہے جس کے معنی اضافہ و ترقی کے ہیں گویا برہمن وہ ہے جو برابر پھیلتا اور ترقی کرتا جاتا ہے یہی عبادت سے بھی یہی اثر عبادت کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے۔ آگے چل کر یہ لفظ نیچر کی طاقت کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور بعد ازاں حقیقت اعلیٰ کے لیے خاص ہوگیا۔ روتھ (Roth) نے اس کے معنی اوّلین ارادی قوت (First Principle of will) کے بتائے ہیں بعد میں یہ حقیقت مطلق کے لیے مستعمل ہوگیا۔ اولڈن برگ (olden berg) کا خیال ہے کہ ویدک عہد میں جب دیوی دیوتاؤں اور پراسرار قوتوں کی کثرت تھی جن کے بارے میں خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسان کی مسرت و الم کی ذمہ دار ہیں، اس وقت سب طاقتور طبیب لوگ (Medicine men) تھے جو ساحرانہ شعبدہ بازی میں ماہر تھے اور جس قسم کا اثر وہ چاہتے تھے پیدا کر دیتے تھے۔ اس وقت برہمن کے معنی ساحرانہ اثر کے تھے۔ برہمنوں کے عہد میں بھجن کے لیے اس کا استعمال ہوتا تھا جو قربانی کے وقت پڑھے جاتے تھے اور اس کا مقصد بھی ساحرانہ اثر پیدا کرنا ہوتا تھا۔ بتدریج یہ لفظ اس مرکزی قوت کے لیے استعمال ہونے لگا جس نے اس عالم موجودات کی تخلیق کی ہے۔ ڈیوسن (Deussen) کی تحقیق یہ ہے کہ برہمن کے معنی اُپاسنا کے ہیں جو روح کو اس وقت طلوع ہوتا ہے جب ہم سچائی کا ادراک کرلیتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے آگے چل کر اس کے معنی سچائی کے ہوگئے۔ میکس مولر (Max Muller) کی رائے ہے کہ اس کے معنی ربّ سخن (Lorld of (Speach) کے ہیں اور اس کے ثبوت میں اس نے چند الفاظ بھی پیش کئے ہیں مثلاً برہسپتی اور واکسپتی۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ان سب معانی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس لفظ کے مادۂ اشتقاق کے سلسلے میں کسی تجسس کی مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اس کے معنی بالکل واضح ہیں یعنی حقیقت اعلیٰ جو ترقی اور وسعت کی راہ پر چلا جا رہا ہے۔" (انڈین فلاسفی ج ا ص ۱۶۳، ۱۶۴)

دی انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن میں اس کے دوسرے معنی بھی بیان کیے گئے ہیں، ملاحظہ فرمائیں: ج ۲ ص ۷۹۶

[2] برہما اپنیشد بحوالہ انڈین فلاسفی ج ا ص ۱۶۳۔

"حقیقت الحقائق (Ultimate reality) کا نام ست یا آنند ہے۔ وجود، شعور، علم، قوت اور عمل اس کی صفات ہیں۔ وہ اپنی علت آپ ہے (Self-Caused)[1]

لیکن اکثر مقامات پر برہمن ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اسی کو کائنات کی مرکزی قوت اور تمام دوسری قوتوں کا مصدر و منبع تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی کو برھما بھی کہتے ہیں یعنی خالق کائنات اور اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ برہما کا صدور برہمن سے ہوا ہے۔ دونوں میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے ایک اصل ہے اور دوسرا اس کی صفت[2]۔

کائنات اور برھما (برھمن) میں تعلق کی نوعیت

ویدانتی فلسفہ کے مطابق یہ مرئی کائنات (مظاہر) دراصل خدا (برھما) کا مادی مظہر (Corporeal Manifestation) ہے۔ اگر روح عالم (برہما) ایک لمحہ کے لیے بھی اس سے الگ ہو جائے تو تمام مادی اشیاء جو اس سے قائم ہیں، نابود ہو جائیں۔ اس لیے عالم مادی کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہاں بس ایک وجود ہے اور اس کے سوا ہر شے اس کے مظہر کی حیثیت رکھتی ہے۔

میکس مولر نے شنکراچاریہ کے نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ایک ویدانتی کے نزدیک یہ دنیا برہما سے نکلی ہے لیکن یہ حدوث اس طرح نہیں ہوا ہے جس طرح تخم سے شجر نکلتا ہے بلکہ اس کی مثال سورج کی کرنوں کی ہے[3]"

---

[1] انڈین فلاسفی ج ۱ صـ ۱۷۲، ۱۷۱ [2] اسی کا شخصی نام (personified name) ایشور ہے یعنی رب اعلیٰ (حاکم کائنات) اس اعتبار سے ایشور اور برہمن میں کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ایشور بیک وقت آدمی (purusha) بھی ہے، برہمن بھی ہے اور تمام موجودات کی آتما بھی (دی نیو انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۸ صـ ۸۹۱) [3] انڈین فلاسفی ج ۱ صـ ۱۷۰ [4] وشنو (Preserver) اور شیوا (Destroyer) بھی برہمن کی شخصی صفات ہیں (انڈین فلاسفی ج ۱ صـ ۱۷۲) [5] جس کائنات میں ہم رہتے ہیں وہ اپنا ایک ذہن (Mind) رکھتی ہے۔ اس روح کائنات کا ذکر اپنیشد میں مختلف ناموں سے آیا ہے۔ یہ علت بھی ہے اور معلول بھی، آسان لفظوں میں مٹی بھی اور کمہار بھی (clay and potter) خدائے علت (Effect God) کی حیثیت سے اس کا نام Kārya Brahmā اور خدائے معلول (caused God) کی حیثیت سے Kāran a God ہے۔ خدائے علت دراصل تمام موجودات کے مجموعہ (Totality) کا نام ہے اور تمام اشیاء محدود اس کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور تمام معلولات کے شعوری مجموعہ (Consciousţotality) کو برہما کہتے ہیں (انڈین فلاسفی ج ۱ صـ ۱۷۱) [6] انڈین فلاسفی ج ۱ صـ ۱۷۱، ۱۷۲ ۔

یہی بات منوشاستر میں بھی کہی گئی ہے" روح مطلق یعنی برھما تمام مخلوقات میں ساری ہے خواہ وہ اعلیٰ درجہ کی ہوں یا ادنیٰ درجہ کی۔ اس سے بے انتہا شکلیں اس طرح نکلتی ہیں جس طرح آگ سے چنگاریاں[1]"۔

اپنیشد سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ برھما عالم موجودات سے ماورا نہیں ہے بلکہ اسی میں سرایت کیے ہوئے ہے[2] "یہ وہ ہے جس سے تمام چیزیں نکلی ہیں اور نکل کر اسی میں رہتی ہیں اور (بعد فنا) اسی میں واپس چلی جاتی ہیں[3]"؛ تمام چیزوں کا قیام اسی پر منحصر ہے لیکن وہ خود کسی پر منحصر نہیں ہے[4]: "جس طرح ایک پہیے کے تمام اجزاء اس کے محور سے جڑے ہوتے ہیں اسی طرح تمام موجودات، تمام دیوتا، تمام عوالم اور تمام اجزائے عالم اسی ایک وجود (وجود حقیقی) سے جڑے ہوئے ہیں[5]"؛ "غیر فانی برھما اس قدیم درخت کی طرح ہے جس کی جڑیں اوپر کی طرف اور شاخیں اندر کی طرف ہوتی ہیں۔ تمام عالم اس میں سرایت کیے ہوئے ہے اور کوئی چیز اس سے باہر نہیں ہے[6]"؛ "وہ آنند یا برھمن ہے، اسی سے تمام چیزوں کا صدور ہوا ہے، اسی پر تمام اشیاء کے قیام و بقا کا انحصار ہے اور اسی میں تمام چیزوں کو تحلیل ہو جانا ہے[7]"۔

کائنات کا باطن بھی برھما ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اس کا ظاہر بھی برھما ہے چنانچہ اس کی تعریف میں ایک جگہ کہا گیا ہے" یہ وہ ہے ــــــ تمام مخلوقات کی اندرونی آتما ــــــ جس کا سر اگنی، جس کی آنکھیں سورج اور چاند ہیں، جس کے کان چار سمتیں ہیں، جس کی گویائی وید ہیں جو اس سے نکلے ہیں، جس کی سانس ہوا ہے، جس کا دل یہ تمام کائنات ہے اور جس کے پیروں سے یہ زمین نکلی ہے[8]"۔

وید کے بھجنوں میں خدا کا جو سب سے اعلیٰ تصور ملتا ہے وہ اپنیشد کے مذکورہ تصور سے بڑی مشابہت رکھتا ہے چنانچہ ایک جگہ کہا گیا ہے" ہستی حق (Ekam Sat) تمام انواع موجودات کی صورت میں خود کا عرفان حاصل کرتی ہے یعنی عالم کی تخلیق اس نے اس لیے کی ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے[9]"۔

---

[1] منوشاستر باب ۱۲: ۱۲۰ [2] انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۱۸۲ (He creates the world then enters it)

[3] (Taittiriya Upanisad) بحوالہ انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۱۶۴ [4] ایضاً ج ۱ ص ۱۳۶ [5] ایضاً

[6] ایضاً [7] ایضاً مزید دیکھیں: دی انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن (بحوالہ Taittiriya Upanisad 3.1.1.) ج ۱۵ ص ۲۰۰

[8] انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۱۶۱ [9] ایضاً ص ۱۵۱۔

برھما اور انسانی روح (آتما)

یہ تخیل نہایت قدیم ہے کہ اس کائنات کی حقیقت اعلیٰ یعنی خدا کا سب سے کامل ظہور انسان کے اندر ہوا ہے اس لیے خدا کی جستجو خارج (عالم موجودات) میں کرنے کے بجائے انسان کو خود اپنے باطنی وجود میں کرنی چاہیئے۔ اس سلسلے میں اگسٹائن (ef. Augustine) کے خیالات ملاحظہ ہوں[1] :

"میں نے زمین سے خدا کے بارے میں پوچھا، اس نے کہا میں وہ نہیں ہوں۔ میں نے سمندر سے پوچھا، اس کی گہرائیوں اور اس میں رینگنی والی چیزوں سے پوچھا اور انھوں نے جواب دیا" ہم خدا نہیں ہیں ہم سے اوپر جاکر تلاش کرو"۔ میں نے بادصبا اور ہوائی کائنات سے اور اس کے ساکنین: سورج چاند اور ستاروں سے پوچھا۔ انھوں نے کہا" جس خدا کے تم طالب ہو وہ ہم میں سے کوئی نہیں ہے"۔ میں نے ان تمام چیزوں سے بھی پوچھا جو میرے گوشت کے راستوں میں واقع ہیں (یعنی حواس) تم کہتے ہو کہ وہ تم نہیں ہو، مجھے میرے خدا کے بارے میں ضرور کچھ بتاؤ۔ انھوں نے چیخ کر کہا" وہ ہمارا خالق ہے"۔ جستجو جاری رہی یہانتک کہ اپنے باطنی وجود (In ward self) سے سوال کیا، جواب ملا" تمہارا خدا خود تمہارے اندر ہے، تمہاری زندگی کی زندگی (The life of the life)"

ہندو فلاسفہ نے روح انسانی کو اس دنیا میں ایک مشاہد قرار دیا ہے اور اس کا مقام عمل سے کہیں زیادہ تصور میں ہے۔ وہ خود خدا کی تبدیل شدہ صورت نہیں بلکہ اس کا ایک حصہ ہے۔ خدا سے اس کا تعلق غلام اور آقا جیسا نہیں بلکہ اس کے تعلق کی نوعیت کل اور جزو کی سی ہے۔ یہ ایک چنگاری کی طرح ہے جو شعلہ سے الگ ہو جاتی ہے۔ یہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی رہتی ہے، اعلیٰ سے اسفل میں اور دوبارہ پھر زندگی کے اعلیٰ مرتبہ میں، بالکل پانی کے قطرہ کی طرح کہ پہلے بادل کی صورت میں پھر بارش پھر دریا پھر نباتات اور پھر حیوانات کے ایک حصہ کے طور پر اور انجام کار ایک ایسا وقت آتا ہے کہ وہ سمندر تک پہنچ جاتا ہے جہاں سے وہ آیا تھا۔

---

[1] Confessions X chap. 6, with ref. to Indian Philosophy vol I p 146.

اسی طرح روح (آتما) کے مختلف مدارج ہیں لیکن آخرالامر وہ خداوند اعلیٰ میں واپس چلی جاتی ہے جہاں سے آئی تھی[1]۔

اپنیشد میں روح کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے لیکن یہ بات متفق علیہ ہے کہ وہ باعتبار اصل برہما ہے[2] اگرچہ گوشت پوست کے ڈھیر میں ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتی ہے:

The Soul is divine in origin though clogged with flesh.

روح کے چار درجات بیان کئے گئے ہیں۔ ان میں سے تیسرا درجہ گہری نیند کا ہے (Sleeping) گہری نیند کی حالت میں روح (اسپرٹ[3]) ایک ایسے مقام پر جو پر تغیر زندگی سے بلند ہوتی ہے، برہما کے ساتھ کامل اتحاد کی حالت میں رہتی ہے[4]؛ ایک دوسری جگہ یہی بات کہی گئی ہے لیکن برہما کی جگہ ست کا لفظ ہے[5]:

When a man sleeps here, then,my dear, he becomes united with the sat.

اپنیشد میں یہ بات متعدد مقامات پر کہی گئی ہے کہ آتما اور برہما ایک ہی ہیں، ان میں عینیت کا علاقہ ہے۔ "وہ جو سورج میں ہے وہی آدمی میں ہے اور دونوں ایک ہیں یعنی برہمن[6]" Chāndogya Upanisad میں ہے کہ عالم تغیرات کی جو محض اشکال اور اسماء کا مجموعہ ہے، کوئی اصل نہیں۔ اصل حقیقت وہ ہے جو ان کے پس پردہ ہے، ازلی، ناقابل تغیر اور ناقابل تقسیم حقیقت جس کا نام برہمن یا ست ہے اور اسی کا دوسرا نام انسانی خودی (Self) یا آتما ہے۔ چنانچہ اس میں یہ فقرہ

---

[1] مولانا روم کی مثنوی کا آغاز ہی اس تخیل سے ہوتا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند — وز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

(مطلب یہ ہے کہ جس طرح بانسری نیستاں سے جدا ہو کر فراق کے نغمے گاتی ہے اور پھر اپنی اصل (مسکن) کی طرف لوٹ جانا چاہتی ہے اسی طرح روح انسانی بھی اپنی اصل سے جدا ہو گئی ہے اور دوبارہ اسی طرف لوٹ جائے گی) [2] بحوالہ انڈین فلاسفی ج ا ص۱۶۰ [3] جینی مذہب میں روح کے علاوہ خدا کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس میں اسپرٹ اور روح ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں (انڈین فلاسفی ج ا ص۲۲۹) [4] انڈین فلاسفی ج ا ص۱۲۱ [5] Max Muller, Sacred Books of the East,vol xxxiv p.59. [6] انڈین فلاسفی ج ا ص۱۱۹۔ [7] Mandūkya Upanisad.

موجود ہے[1]: Tat Tvam asi (That are thou) یعنی روح عالم (برہمن یاست) اور آتما دونوں ایک ہی ہیں۔
ہندو مذہب میں جس شخص خدا کو ایشور (Isvara) کہا جاتا ہے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بیک وقت آدمی (Puruṣa) بھی ہے، Prajapati بھی ہے، برہمن بھی ہے اور آتما (Atman-Innerself) بھی تمام موجودات کی ہے[2]۔

اپنشد کی تشریح کے مطابق انسان کے اندر جو روح پائی جاتی ہے وہ دو طرح کی ہے۔ ایک حقیقی روح یا حقیقی انا (Realself) جو جسمانیت سے آلودہ نہیں ہے یعنی غیر مادی ہے اور اسی کا نام آتما (Ātman) ہے دوسری روح غیر حقیقی ہے اور جسمانیت سے آلودہ (Embodied Self) اسی کا نام جیو (Jiva) ہے[3]۔

جو حقیقی روح یعنی آتما ہے اسی کا نام حق (ست) ہے۔ یہی اصل وجود ہے۔ یہ صاحب شعور بھی ہے لیکن کسی خاص چیز کا شعور نہیں رکھتا خواہ وہ شے داخلی ہو یا خارجی۔ یہ غیر آمیز شعور (Pure Consciousness) ہے انسانی خودی اپنے مراتب وجود میں جس قدر ترقی کرتی جاتی ہے خالص ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ خالص شعور کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے اور اس وقت اس کا نام آنند (برہمن) ہوتا ہے[4]۔

اوپر کی گفتگو سے بالکل واضح ہو گیا کہ ویدانت میں انسانی روح (Ātman) کی الوہیت کا تصور نہایت واضح شکل میں موجود ہے۔ آتما اور روح کائنات (برہمن، ست، برھما) میں باعتبار وجود و حقیقت کوئی فرق نہیں ہے، فرق صرف ناموں اور شکلوں کا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق خالق و مخلوق میں تعلق کی نوعیت بالکل واضح ہے۔ مخلوقیت کا اطلاق صرف موجودات کے ظواہر پر ہوتا ہے جن کی کوئی اصل و حقیقت نہیں، باعتبار باطنی وجود خالق اور اس کی مخلوقات میں کوئی حد فاصل باقی نہیں رہتی یہاں آتما اور پرماتما (برہمن) ایک ہو جاتے ہیں۔ اپنشد کے اس تصور روح کی تحسین ڈیلن

---

[1] The New Encyclopedia Britannica Macropaedia (Reference and Index) vol x, p.283, Indian Phiolosphy, p 170

[2] The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia, vol. 8, (Ed. 15th) p.891
مزید دیکھیں: The Encyclopaedia of Religion, vol 15, p.147

[3] Chāndogyaupanisad 8/7-12 with reference to the Encyclopaedia of Religion, vol 15, p.208,

[4] ایضاً

(Deussen) نے اس طرح کی ہے[1]:

"اگر ہم مختلف الاشکال خیالات کو جو بڑی حد تک تمثیلی اور مجازی ہیں اور جو ویدانت کے متن میں بھی موجود ہیں، الگ کر دیں اور فلسفیانہ سادگی کے ساتھ اپنی توجہ کو روح، خدا، برہمن اور آتما (Atman) پر مرکوز کر دیں تو معلوم ہوگا کہ یہ تخیل صرف اپنیشد اور ایک خاص ملک اور وقت ہی میں محدود نہیں بلکہ اس کے باہر بھی یہ ملتا ہے بلکہ پوری نسل انسانی کا یہ ایک گراں بہا سرمایہ ہے۔ ہم مستقبل کے امکانات سے بے خبر ہیں۔ ہم کو نہیں معلوم کہ اضطراب آمیز تجسس انسانی روح کے لیے کیا کیا ظہورات و انکشافات پردۂ غیب میں موجود ہیں۔ لیکن ایک بات جسے ہم اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ کہ مستقبل کا فلسفہ خواہ فکر کی کتنی ہی نئی راہیں نکالے لیکن یہ اصول ہمیشہ غیر متزلزل رہے گا اور اس سے کسی طرح انحراف ممکن نہ ہوگا۔ اگر کبھی فلاسفہ موجودہ علم کی ترقی کے ساتھ اشیاء کے نیچر سے پردہ اٹھانے میں کامیاب ہو سکے تو یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا جب کہ نیچر کی اصل یا دوسرے لفظوں میں ہمارا انتہائی باطنی وجود ہم پر بالکل عیاں ہو جائے۔

یہاں ماننا ہوگا کہ اپنیشد کے عظیم مفکروں نے جن کی عظمت لافانی ہے، پہلی بار ہماری آتما، ہمارے باطنی انفرادی وجود کو برہمن کی حیثیت سے ادراک کیا جو کائناتی نیچر اور اس کے تمام مظاہر کی اندرونی انا (Innermost Self) ہے۔"

ویدانت کی فنا

تصوف کا ایک بنیادی نکتہ فنا اور بقا کا تصور ہے۔ صوفیوں نے فنا اور بقا کا جو مفہوم بیان کیا ہے اُس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصور در اصل وحدۃ الوجود کے روحانی تجربہ کی شرح و تفصیل ہے۔ سالک کی پہلی منزل فنا فی اللہ اور آخری منزل بقا باللہ ہے جسے سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ بھی کہتے ہیں۔ یہ تمام تصور اصطلاحات سے قطع نظر، ویدانت کے تصور فنا (مکتی) اور بدھ ازم کے تصور نروان (Nirvāna) سے ماخوذ ہے، ان دونوں تصورات کی وضاحت سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] Philosophy of the Upanisads PP.39-40 with reference to Indian Philosophy vol. I. pp.169, 170

یہاں تصوف کے تصورِ فنا و بقا کی مزید تفصیل کر دی جائے تاکہ بات واضح ہو جائے۔

فنا کی تعریف میں اختلاف ہے[1]۔ بہت سے صوفیا کے نزدیک فنا سے مراد نفیِ خودی (Negation of self) ہے۔ یہ انسان کی خودی ہی ہے جو اس کے اور خدا کے درمیان سب سے بڑا حجاب ہے۔ خدا کے دیدار اور اس سے قرب و اتصال کے لیے ضروری ہے کہ اس حجاب کو درمیان سے ہٹا دیا جائے۔ اور اس کا واحد راستہ مراقبہ (مشاہدۂ حق) اور مجاہدۂ نفس ہے۔ مراقبہ کا مقصود یہ ہے کہ سالک مشاہدۂ حق میں اس درجہ مستغرق ہو جائے کہ عالم موجودات اس کی نظروں میں معدوم ہو جائے، وہ خدا کے سوا کسی اور وجود کو موجود نہ دیکھے حتیٰ کہ خود اپنی ذات (وجود) کے احساس و شعور سے بھی دست بردار ہو جائے، یہی فنا فی اللہ ہے[2]۔ لوائح جامی میں ہے[3]:

"فنا کا مفہوم یہ ہے کہ جب سیر الی اللہ میں سالک کے باطن پر اللہ کی تجلیات یا دوسرے لفظوں میں ظہور ہستی کا غلبہ ہو تو اسے خدا کے سوا کسی شے کا بھی احساس و شعور باقی نہ رہے اور فنا الفنا یہ ہے کہ اس بے شعوری کا بھی احساس باقی نہ رہے (و فنائے فنا آنکہ باں بے شعوری ہم شعور نماند)[4]۔

انسان اور خدا کے درمیان دوسرا بڑا حجاب خود اس کا نفس ہے جو خواہشات بے جا کے دام پھیلا کر اس کو حق سے دور کر دیتا ہے۔ اس دام ہوا سے رہائی کے لیے ضروری ہے کہ نفس کی کلی مخالفت کی جائے کیونکہ نفس کی فنا کے بغیر خدا سے قرب و اتصال ممکن نہیں ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی فرماتے ہیں[5]:

"یہ توقع نہ رکھو کہ تم روحانیوں کے زمرے میں داخل ہو سکو گے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ تم اپنے تمام اعضا، کی مخالفت کرو۔ اپنے وجود، اپنی قوت سماعت و بصارت، اپنی سعی و عمل غرضیکہ ہر اس چیز سے قطع تعلق کرو جو تمہاری روح کے وجود سے پہلے اور نفخ روح کے بعد میں واقع ہوئی۔

---

[1] دیکھیں عوارف المعارف: شیخ شہاب الدین سہروردیؒ ترجمہ شمس بریلوی ص ۶۸۶ تا ۶۹۱ [2] بعض صوفیا اسے فنا الفنا کہتے ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا اقتباس میں مذکور ہے [3] لوائح جامی، لائحہ نہم ص ۸ [4] شاہ ولی اللہ صاحب نے اس حالت کے لیے غیب و عدم کی اصطلاح استعمال کی ہے دیکھیں: سطعات سطعہ نمبر ۱۹ ص ۸ [5] امام عبدالوہاب شعرانی، الطبقات الکبریٰ ج ۱ ص ۱۳۱

کیونکہ یہ سب تمہارے اور خدا کے درمیان میں حجاب ہے جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بتوں کے متعلق کہا ہے کہ یہ سب میرے دشمن ہیں سوائے خدا کے۔ پس تم بھی اپنے کل اور اجزا، کو مع تمام مخلوق کے اصنام سمجھ لو اور سوائے خدا کے کسی کو موجود نہ دیکھو (ولا ترئ بغیر ربك وجوداً)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی ان صوفیاء میں تھے جن کے نزدیک سیر و سلوک کا مقصود اصلی محض تجرید خیال (تصحیح خیال) نہیں یعنی خیال کو ماسوا سے پاک کرنا جیسا کہ صوفیہ کی ایک بڑی جماعت کا خیال ہے بلکہ اصل مطلوب حظیرۃ القدس (ملاءِ اعلیٰ) تک رسائی ہے۔ اس مقصد کا حصول اسی وقت ممکن ہے جب قویٰ ملکوتیہ کو قویٰ بہیمیہ پر غلبہ حاصل ہو جائے تاکہ ظلمات وجود (وجود مادی) فنا ہو اور روحانی وجود (وجود غیر مادی) کے ساتھ بقا حاصل ہو جائے۔ اور جو لوگ خواص اولیاء اللہ میں سے ہیں ان کے لیے اس وجودِ روحانی کی فنا بھی ضروری ہے تاکہ اس سے آگے کا جو مقام ہے یعنی لاہوت (تجلّی اعظم) اس سے اتصال ہو سکے۔ لاہوت سے اتصال کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ہستی کا سالک کی ہستی پر غلبہ ہو جائے بالفاظ دیگر اس کے قویٰ فکریہ و عملیہ اللہ کی مرضی کے تابع ہو جائیں[1]۔

تصوّف کے مذکور تصور فنا کو سامنے رکھیں اور گیتا کی درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں[2]:

"جو خودی کو چھوڑ دیتا ہے وہ موت کے چنگل میں اسیر نہیں ہوتا بلکہ احدیت (برھما) کے درجہ میں پہنچتا ہے۔
پس جا، اولو کہ تیری خودی تیری دشمن ہے۔"

گیتا کے چھٹے باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ "یوگی برہمچاری تجرّد کی سخت زندگی بسر کرے، اپنے دل کو دنیاوی مقاصد سے ہٹالے اور صرف خدا کا دھیان کرے، اپنے تمام افعال اس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے۔ اس سے اس کی روح کو سکون ملے گا جس سے وہ اپنی انفرادیت کو خدا میں گم کر دے گا اور فنا پذیری ذات کے آنند میں خدا میں قائم ہو جائے گا[3]۔"

گیتا کی اس نصیحت میں فنا اور بقا دونوں کا تصور موجود ہے۔ اپنشد میں نفی خودی کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ مکتی (Mukṣa) ہے۔ مشہور ہندی فلسفی ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اس کے

---

[1] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سطعات سطعہ نمبر ۱۲ [2] بھگوت گیتا ترجمہ لالہ کنہیا لال الکھ داری، ۶-۵ [3] تاریخ ہندی فلسفہ مصنفہ ڈاکٹر ڈایس، این گپتا ترجمہ رائے شیو موہن لال ماتھر و ویدانت بھوشن بحوالہ گیتا ۶ - ۱۵

لنوی منی بیان کرتے ہوئے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے[1]:

"مکتی کے لنوی منی رہائی کے ہیں، جذبات، خودی، تنگ اور محدود کی قید سے رہائی۔ یہ آزادی اور ترقی ذات سے عبارت ہے۔ کامل نیکی کی حالت میں رہنے کے لیے ضروری ہے کہ ہر ایک کو دوسروں کے اندر اپنی زندگی کی موجودگی کا عرفان ہوجائے۔ آدمی کا اخلاقی نیچر برابر اس بات کا طالب رہتا ہے لیکن اس تصور کا حصول اسی وقت ممکن ہے جب محدود انا (Finite Self) اپنی تنگ انفرادیت سے بلند ہوکر خود کو انائے مطلق (Whole) سے منسلک کردے ... اور یہی وہ حقیقت (Reality) ہے جس پر اپنیشد میں بہت زور دیا گیا ہے۔"

لیکن مکتی کا ایک دوسرا مفہوم بھی بیان کیا گیا ہے۔ ہندو ارباب فکر کے مطابق زندگی اور موت دو ایسے اصول ہیں جو آپس میں مکمل طور پر متحد ہیں۔ جہاں زندگی ہے وہاں موت ہے اور جہاں موت ہے وہاں زندگی۔ زندگی اور موت کا یہ تسلسل اس وقت ختم ہوتا ہے جب زندگی کو موت سے کامل طور پر رہائی مل جاتی ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب قانون عمل (کرما) کام کرنا چھوڑ دے اور اس کا وجود مکمل طور پر فنا ہوجائے یعنی ترک عمل، کیونکہ جب تک قانون عمل کام کرتا ہے گا زندگی اور موت کا کھیل جاری رہے گا۔ اسی کھیل (Jīva and Ajīva) کا ختم ہوجانا مکسا یعنی نجات ہے[2]۔

علامہ اقبال نے اسرار خودی کے دیباچہ میں ہندوؤں کے اس تصور نجات کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے[3]:

"انا" کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ عمل کا نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے ـــــ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جرأت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں

---

[1] انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۲۰۹ [2] انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۳۲۲ [3] دیباچہ اسرار خودی۔

جو اس تیقیضے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کی تعیین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی
طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے"۔

دوسرے اہل علم کی طرح علامہ اقبال کو بھی اس معاملہ میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ مکتی کا مذکورہ تصور اس کا واقعی تصور نہیں ہے۔ اس کا صحیح تصور وہ ہے جسے ہم ڈاکٹر رادھا کرشنن کی تحریر کی صورت میں بیان کر چکے ہیں یعنی انائے محدود کا انائے مطلق میں ضم ہو جانا۔

مکتی کا متذکرہ تصور جو ایک عام تصور ہے، دراصل ان اشخاص سے متعلق ہے جو اس دنیا میں نفی خودی کی راہ پر نہ چل سکے اور مادی جسم کے دام ترغیبات میں آ گئے اور روح کو گناہوں سے آلودہ کر لیا۔ ان لوگوں کی مکتی کی صورت اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ وہ قانون عمل کے مطابق اپنے افعال بد کے ثمرات کا مزہ چکھیں یعنی بار بار کی پیدائش کی صورت میں۔ اور یہی تناسخ (آواگون) ہے۔ لیکن جن لوگوں نے جسم کی غلامی یعنی خواہشات نفس کی اسیری قبول نہیں کی اور اپنی خودی پر مغرور ہو کر اپنی اصل سے غافل و بے پروا نہ ہوئے بلکہ اپنی اصل سے ملنے کے لیے برابر کوشاں رہے ان پر قانون عمل اپنا کام نہیں کرتا۔ اور ان کی مکتی یہی ہے کہ وہ گیان دھیان اور روحانی مجاہدہ کے ذریعہ اپنی انا کو انائے مطلق میں مدغم کر دیں۔

بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ ویدانت کی فنا میں فنا ہی مقصود اصلی اور آخری منزل ہے اور تصور بقا سے جس کی تصوف میں بڑی اہمیت ہے، وہ کوئی بحث نہیں کرتی۔ میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

"اس سلسلے میں سب سے پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اصلی اور آخری منزل نہیں ہے بلکہ آخری منزل بقا ہے اور اس کو حاصل کرنے کیلئے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔" (نقد اقبال ص۱۱۶)

یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ اور ہم نے گیتا سے جو اقتباس نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ موجود ہیں "وہ اپنی انفرادیت کو خدا میں گم کر دے گا اور فنا پذیری ذات کے آنند میں خدا میں قائم رہے گا" کیا بقا کا صوفیانہ تصور اس کے علاوہ بھی کچھ ہے۔؟

نروان

جہاں تک بدھ ازم کے نروان کا تعلق ہے وہ بھی تصوف کی فنا کا ایک اہم ماخذ ہے۔ عام طور سے

نروان کا جو مفہوم بیان کیا جاتا ہے یعنی فنائے حقیقی وہ حقیقت واقعہ کے خلاف ہے۔

نروان کے لفظی معنی بجھانے اور ٹھنڈا کرنے کے ہیں۔ اوّل الذکر معنی خواہشات کے مکمل استیصال کو ظاہر کرتا ہے لیکن موخرالذکر معنی میں خواہشات کی گرمی اور اس کی شدت کو کم کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ نروان کا مقصود جیسا کہ اس کے بہت سے شارحین نے بیان کیا ہے، زندگی کی فنا نہیں بلکہ حرص وہوا کی آگ کو بجھانا اور نفرت وجہالت کو ختم کرنا ہے۔

نروان کی دو قسمیں ہیں، ایک کو Upadhisesa اور دوسری کو Anūpādhisesa کہتے ہیں۔ پہلی قسم میں صرف (بری) خواہشات کی نیستی مقصود ہوتی ہے لیکن دوسری قسم میں پورے وجود کی فنا (Extinction) پہلی فنا ایک دیندار آدمی کی کاملیت کو ظاہر کرتی ہے جس کے اندر حواس خمسہ موجود تو ہوتے ہیں لیکن زندگی کی خواہش فنا ہوجاتی ہے۔ اور دوسری فنا کا اطلاق حالت موت پر ہوتا ہے جب حواس کے ساتھ ہی خواہشات بھی دم توڑ دیتی ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے شخص (مردآزاد) کی خارجی زندگی قائم رہتی ہے اور دوسرے کی خارجی زندگی ختم ہوجاتی ہے اس کے علاوہ ان میں اور کوئی فرق نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی کو اس دنیا میں نروان حاصل ہو گیا تو اس سے اوّل الذکر نروان ہی مراد ہوتا ہے[1]۔

نروان کی منزل مقصود تکمیل ذات ہے نہ کہ فنا جیسا کہ بعض اہل علم نے سمجھا ہے۔ انفرادیت کو فنا کر دینا ہی حقیقی نروان ہے اور ایسا کر کے آدمی کل کائنات سے متحد ہو جاتا ہے اور عظیم ذات کے عظیم منصوبہ کا جزو لاینفک بن جاتا ہے[2]۔

نروان دراصل ایک پرسکون دماغی حالت کا نام ہے جہاں رنج وغم اور تصادم ونزاع کا کوئی گذر نہیں۔ جب ایک شخص بدی کے رجحانات پر قابو یافتہ ہوجاتا ہے تو اسے لازمًا روحانی ترقی حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ روحانی تجربات کی تکمیل ہے جہاں پہنچ کر اس راہ پر چلنے والے کو ایک مثبت مسرت حاصل ہوتی ہے۔

بدھا نے یہ بات تبکرار کہی ہے کہ جو شخص کامل اور حقیقی مسرت چاہتا ہے اس کے لئے

---

[1] انڈین فلاسفی ج ا ص ۴۴۰ [2] انڈین فلاسفی ج ا ص ۴۴۱۔

نہایت ضروری ہے کہ وہ نچلی سطح (حیوانیت) پر زندگی گذارنے کی آرزو چھوڑ دے اس لیے کہ حیوانی خواہشات آدمی کو نیچے کی طرف لے جاتی ہیں، بلکہ اس سے بلند سطح پر زندگی گذارے جہاں خواہشات نفسانی کا غلبہ و تسلّط ختم ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ نروان میں خواہشات کی نیستی ضروری نہیں بلکہ اسے کنٹرول میں رکھنا کافی ہے۔ اور یہ ایک امر مسلّمہ ہے کہ خواہشات کی تہذیب اور اس کے انضباط کے بغیر کوئی بھی اعلیٰ مقصد حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے[1]۔

بودھا سے پوچھا گیا کہ کیا نروان کے لیے تمام خواہشات کی فنا ضروری ہے؟ اس نے کہا نہیں اس میں تمام خواہشات کی فنا مقصود نہیں بلکہ صرف بری خواہشات (wrong desires) کو قوت ارادی کی مسلسل جدوجہد سے فنا کرنا ضروری ہے۔ میں رہبانیت کا مبلغ ہوں۔ میری تعلیم یہ ہے کہ دل کی ان تمام خواہشات کو ختم کر دو جو بری ہیں۔ جو شخص ایسا کر لیتا ہے وہی سچا راہب (Ascetic) ہے[2]۔

نوفلاطونیت

وحدت الوجود کا دوسرا اہم ماخذ نوفلاطونیت (Neoplatonism) ہے۔ یہ دراصل یونانی فلسفی افلاطون (plato, b.428-7Bc) کے افکار و خیالات کی بدلی ہوئی شکل ہے[3]۔ افلاطون کی فکر کا محور تصورات

Milinda, P.73

[1] انڈین فلاسفی ج۱ ص۴۳۴ [2] and Majjhima P.65 with reference to Indian Philosophy Vol. I.P 434

[3] فلاطونیت جدیدہ کا بانی فلاطینوس (Plotinus, 205-27 A.D.) تھا۔ یہ مصر میں پیدا ہوا اور اسکندریہ میں امونس (Ammonius 175-242 A.D.) سے تعلیم حاصل کی۔ اور اس کی خدمت میں گیارہ سال تک رہا۔ علوم شرقیہ سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے وہ ایک شاہی فوج مہم کے ساتھ جو ایرانی بادشاہ کے خلاف تھی، عراق پہنچا لیکن فوجی مہم کے ناکام ہوجانے کی وجہ سے وہ بھاگ کر انطاکیہ (شام) چلا گیا۔ اور ۲۴۴ء میں روم پہنچا۔ وہاں اس نے افلاطون اور ارسطو اور ان کے شارحین کی کتابوں پر مذاکرہ کے لیے ایک مجلس قائم کی۔ اسی جگہ اس کا انتقال ہوا۔ موت کے وقت اس نے جو آخری جملے کہے وہ یہ تھے: "Iam trying to bring back the devine in myself,to the devine in the all"

فلاطینوس کے فلسفہ کو دوسرے یونانی مکاتب فکر پر چوتھی صدی میں غلبہ حاصل ہوا اور چھٹی صدی کے نصف تک یہ غلبہ قائم رہا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب بت پرستانہ فلسفہ (Pagan Philosophy). کا خاتمہ ہوا۔ دیکھیں: The Encyclopaedia of Religion vol.II,p. 368.
The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia,vol.14, P 540 and History of Philosophy, Eastern and Western. (Collection of articles) edited by Dr. Radha Krishnan and others,vol 2,P.93

[4] نوفلاطونیت نے تقریباً ہر مکتب فکر سے کچھ نہ کچھ لیا ہے۔ اس کا اوّلین ماخذ مابعد ارسطا طالیسی نظام فکر ہے، دوسرا ماخذ فلسفۂ ارتیابیت Scepticism ہے جو تجربی علم (Empirical Knowledge) کو نہیں مانتا۔ تیسرا ماخذ افلاطون کی مابعد الطبیعیات یعنی تصورات ہیں، چوتھا ماخذ Stoicism. ہے بالخصوص جہاں مادہ کے آغاز اور جوہر سے بحث کی گئی ہے اور یہی اس کے اخلاقیات کا بھی ماخذ ہے۔ لیکن ان میں سب سے زیادہ اثر جس فکر کا ملتا ہے وہ افلاطونی فکر بالخصوص اس کے تصورات ہیں۔
(The Encyclopaedia Britannica) (A dictiondry of Arts, Sciences and General Literature) vol. 17 p.333 (Ninth.Ed.)

(Ideas) یا اعیان تھے[1] تصوّرات وہ مستقل اور ناقابلِ تغیّر حقائق ہیں جو عالمِ اجسام (مادی) کی اصل و ماہیت ہیں۔ اعیان قائم بالذات ہیں، وہ نہ پیدا ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں اور نہ ہی وہ وقت کے زیرِ اثر ہیں۔ عالمِ اعیان ہمیشہ ایک حالت میں رہتا ہے۔ تغیّر صرف عالمِ محسوسات کی خصوصیت ہے۔

یہی ابدی تصوّرات افلاطون کے فلسفہ کی روح کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے نزدیک مادہ تصوّر کی ناقص نقل کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی بنا پر وہ عالمِ مادی کو فریب اور ناقابلِ اعتبار سمجھتا تھا۔ وہ عالمِ تصوّرات ہی کو جو غیر محسوس اور نامشہود ہے، حقیقی عالم کا درجہ دیتا تھا۔ تصوّر[2] کے فلسفہ کو اس نے متعدد مثالوں سے سمجھایا ہے مثلاً بلّی سے مراد ایک مثالی بلّی (Ideal Cat) ہے جسے خدا نے بنایا ہے اور جو باعتبارِ تخلیق بے مثل ہے۔ مخصوص بلّیاں (جو خارجی دنیا میں چلتی پھرتی نظر آتی ہیں) اس بلّی سے شکلاً مشابہ ضرور ہیں لیکن یہ ناقص تشابہ ہے اور اسی نقص کی وجہ سے بلّیوں کی تعداد بہت زیادہ ہے لیکن فی الواقع جو بلّی ہے (اور جو تصوّر میں ہوتی ہے) وہ حقیقی ہے اور مخصوص بلّیاں محض اس کا ظاہر (Apparent) ہیں[3]۔

---

[1] افلاطون کے نظامِ فکر میں صداقت (Truth) خیر (Good) اور حسن (Beauty) کے تصوّرات کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یہ دراصل کلّیات (Universals) ہیں اور اسی اعتبار سے افلاطون نے ان کی تشریح کی ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک خیر ہی خدا ہے (God is good)

Hegel's Lecture s on the History of Philosophy, vol.2, p.72)

مزید دیکھیں : (۱) The Encyclopaedia Britannica (A. Dictionary) vol.xix, pp.205, 206, 211

(۲) The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia, vol 14, p.535

[2] افلاطون کے تصوّرات دراصل کلّیات تھے۔ وہ جزئی تصوّر کا منکر تھا۔ مثلاً وہ تمام بنی نوعِ انسان کا ایک عین مانتا تھا وہ شخصی عین کا قائل نہ تھا جیساکہ فلاطینوس کا خیال ہے۔ جدید فلاسفہ میں کانٹ اعیان کا قائل تھا۔ وہ مانتا تھا کہ عالم کے آثار و مظاہر کے پس پردہ اعیان کا وجود ہے لیکن ہیوم اس کا منکر تھا۔ اسی لیے وہ عالمِ مادی کے علاوہ کسی اور عالم کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ کائنات کے آثار و مظاہر اور ان کی باطنی حقیقت سب ایک ہی چیز ہے اور وہ مادہ ہے۔ ذہن اور تصوّرات سب مادہ کے ایک پیچیدہ عمل کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں اور مادہ کے ساتھ ہی فنا ہو جاتے ہیں

[3] برٹرنیڈرسل، ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی ص۱۴۳۔

اسی تصوّراتی فلسفہ کو تھوڑے سے ردّ و بدل کے ساتھ فلاطینوس نے مزید آگے بڑھایا۔ حقیقت یہ ہے کہ فلاطینوس کی شکل میں افلاطون دوبارہ زندہ ہو گیا تھا۔ افلاطون ہی کی طرح وہ بھی عالم تصوّرات کو حقیقی وابدی اور عالم مادی کو ایک پُر فریب ظاہر (Illusory appearance) سمجھتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے اصول میں راہبانہ تصوّف (Mysticism) کی واضح جھلک ملتی ہے۔ دوسرے تمام صوفیانہ تصوّرات کی طرح فلاطینوس کی فکر کے بھی دو حصّے ہیں ایک نظری اور دوسرا عملی۔ نظری حصّہ انسانی روح کے حقیقی ماخذ سے بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کس طرح یہ اپنی اصل سے جدا ہو گئی ہے۔ اور عملی حصّہ کا تعلق اس بات سے ہے کہ وہ دوبارہ کس طرح اپنی اصل یعنی حقیقت اعلیٰ اور ازلی ہستی کی طرف مراجعت کر سکتی ہے۔ چونکہ روح اپنی آرزو میں اشیائے محسوسہ حتیٰ کہ عالم تصوّرات سے بھی آگے نکل جاتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت اعلیٰ مافوق العقل (Super rational) ہے۔

فلاطینوس کے نظام فکر کے تین حصّے ہیں:

① وجود قدیم یعنی واحد (one)

② عالم تصوّرات و امثال یعنی اسپرٹ (Nous)

③ روح (Soul)

لہ علامہ اقبال نے اسی بنا پر "اسرار" میں افلاطون کو راہب اوّل اور لباس آدم میں گوسفند کہا ہے کیونکہ وہ عالم موجودات کا منکر اور عالم اعیان (نامشہود) کا قائل تھا جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ "اسرار" کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

راہب اوّل فلاطون حکیم — از گروہ گوسفندان قدیم

گفت سرّ زندگی در مردن است — شمع را صد جلوہ از افسردن است

گوسفندے در لباس آدم است — حکم او بر جان صوفی محکم است

بسکہ از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود

منکر ہنگامۂ موجود گشت — خالق اعیان نامشہود گشت

وجود قدیم (واحد)

وجود قدیم ہی کو جو کثرت کی ضد ہے، واحد[1] (one) کہتے ہیں۔ یہ ہر نوع کی حیات کا منبع ہے اس لیے اسی پر واحد حقیقی وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہ خیر مطلق ہے۔ تمام موجودات اس کی محتاج ہیں اور ایک روز اسی میں واپس چلی جائیں گی۔ یہ تمام صفات سے منزّہ ہے کیونکہ صفات سے وہ محدود ہو جاتا ہے جبکہ وہ لامحدود ہے۔ وہ مصاحت (طول وعرض)، ہر طرح کی زندگی اور ہر طرح کے خیال سے پاک ہے۔ اس پر حقیقی معنی میں وجود کا بھی اطلاق نہیں ہوتا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے، وہ وجود سے بھی بالاتر ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خیر ہے، وہ خیر سے بھی بالاتر ہے۔ غرضیکہ ہم اس کو کسی صفت سے بھی متصف نہیں کر سکتے ہیں۔ فی الواقع اس کی تعریف ممکن نہیں[2]۔

وہ کسی محرک کے بغیر ایک متحرک قوت ہے اور اسی قوت کے ذریعہ وہ مسلسل اشیا کی تخلیق کرتا ہے لیکن اس سے نہ تو اس کی قوت میں کوئی کمی ہوتی ہے اور نہ کسی طرح کی حرکت و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ یہ تخلیق کوئی طبعی عمل نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی قوت کا اخراج ہے۔ ہر شے جو اس سے نکلی ہے اس کا وجود وجود حقیقی ہی پر منحصر ہے جو اس میں مصروف عمل ہوتا ہے۔ اس لیے نوفلاطونیت کو ایک متحرک وحدت الوجود کہا جا سکتا ہے[3]۔

عالم موجودات کی ہر شے خواہ اس کی تخلیق براہ راست ہوئی ہو یا بالواسطہ اس کا مصدر واحد (one) ہے۔ جہاں تک اشیاء کے وجود کا تعلق ہے وہ حق (Divine) ہے اور اس اعتبار سے تمام اشیا میں خدا موجود ہے۔ لیکن اشیا مستخرجہ (Deriveo beings) وجود حقیقی کی طرح نہیں ہیں، وہ دراصل اس کا عکس یا مظہر ہیں۔

وجود حقیقی کے اظہار کا دائرہ جس نسبت سے پھیلتا جاتا ہے اسی نسبت سے اس کے ظہور کی کیفیت

---

[1] فلاطینوس نے اس کو خیر (Good) بھی کہا ہے، دیکھیں : (The Encyclopaedia of Religion vol 10, p.365.

[2] The Encyclopaedia Britannica (A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature) (Ninth, Ed. vol xvll. p.335

[3] ایضاً ص ۳۳۶

وہیئت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ جو موجودات باعتبار استخراج اس سے قریب ہیں ان میں اس کی صفات وتجلّیات کی جلوہ گری ان موجودات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ملتی ہے جو باعتبار مرتبۂ وجود ان سے فروتر ہیں۔ ہر زیریں مرتبہ وجود اپنے سے بالاتر مرتبۂ وجود کے ذریعہ "واحد" سے منسلک ہوتا ہے۔ تمام موجودات جو اس سے نکلی ہیں اپنے سے بلند تر مرتبۂ وجود کی طرف مراجعت کا طبعی میلان رکھتی ہیں جہاں تک ان کا نیچر اجازت دیتا ہے[1]۔

اسپرٹ (Nous)

وجودِ حقیقی (واحد) سے جو چیز سب سے پہلے نکلی وہ اسپرٹ (Nous) ہے[2]۔ یہ ایک تصوّر ہے جو "واحد" کا مکمل عکس ہے۔ بعض فلاسفہ نے اسے نورِ خداوندی کہا ہے۔ یہ دراصل تمام موجودات کا اصل نمونہ (Archetype) ہے۔ یہ شے بھی ہے اور خیال بھی، عالم مثال بھی ہے اور عالم تصوّر بھی۔ ایک عکس کی حیثیت سے "اسپرٹ" "واحد" سے کامل مطابقت رکھتی ہے لیکن ایک مستخرج وجود کی حیثیت سے یہ اس سے قطعاً مختلف ہے۔

فلاطینوس نے اسپرٹ کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کے مطابق وہ وجود کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے اور یہ انسانی دماغ کے لیے قابل ادراک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ خیال مجرد بھی ہے یعنی غیر مادی[3]۔

روح (Soul)

روح غیر متحرک "اسپرٹ" کا عکس وتخلیق ہے اور اسی کی طرح غیر مادی ہے۔ جو تعلق اسپرٹ کا "واحد" سے ہے وہی تعلق روح کا اسپرٹ سے ہے۔ اس کا مقام اسپرٹ اور عالم مظاہر کے درمیان

---

[1] دی انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (ڈکشنری) ج ۱۸ ص ۳۳۵، ۳۳۶
مزید دیکھیں : Hegel's Lectures on the History of Philosophy vol. 2,p.415

[2] وجودی صوفیہ اسی کو تنزلات کا مرتبۂ اجمالی یا مرتبۂ عقل کہتے ہیں دیکھیں بسطعات از شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سطعہ نمبر ۱ [3] دی انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (ڈکشنری) ج ۱۸ ص ۳۳۶ مزید دیکھیں : Hegal's Lectures on the History of Philosophy,vol. 2,p.418.

ہیں ہے۔ اسپرٹ اس میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اسی سے یہ روشن ہے۔ لیکن روح کا تعلق عالم مرئی سے بھی ہے۔ اسپرٹ ناقابل تقسیم ہے[1]۔ روح اسپرٹ میں اپنے وجود کو قائم رکھ سکتی ہے اور اس میں قیام کر سکتی ہے لیکن اسی کے ساتھ اس میں یہ قوت بھی ہے کہ وہ خود کو عالم مادی سے متحد کر سکے اور اس طرح وہ موجودات میں منقسم ہو کر منتشر ہو جاتی ہے[2]۔

روح دراصل دورخی (Double) ہے۔ ایک اندرونی روح جو ہر وقت اسپرٹ کی مشتاق رہتی ہے اور اس کا رخ ہمیشہ اوپر کی طرف ہوتا ہے، اور دوسری روح وہ ہے جس کا رخ خارج کی طرف ہوتا ہے اور اس کی حرکت ہمیشہ نیچے کی طرف ہوتی ہے جس کے ذریعہ وہ خود کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی حرکت سفلی کا نام نیچر اور عالم محسوسات ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہی عالم اجسام یا عالم مظاہر کی خالق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ روح ایک متحرک جوہر ہے اور عالم مادی میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اس کے مختلف حصے باہم دگر بہت زیادہ توافق و سازگاری رکھتے ہیں۔ انسانی روح کا وہ حصہ جو مادی جسم سے منسلک ہے وہ خواہشات اور حرص و ہوا میں خود کو گرفتار کر لیتا ہے اور پھر چاہتا ہے کہ اپنے اصلی وجود سے خود کو الگ کرے لیکن آزادی کے بعد وہ ایک وجود باطل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس آلودۂ حرص و ہوا روح کی اصلاح ممکن ہے اور اعمال نیک کے ذریعہ اس کے تزکیہ و تطہیر کی کوئی صورت ہے؟ فلاطینوس نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے اور لکھا ہے کہ اعمال نیک کے ذریعہ جو خدا کو پسند ہوں روح کو دام ہوا سے رہائی مل سکتی ہے لیکن صرف اس قدر کافی نہیں ہے کہ آدمی گناہ سے پاک ہو جائے بلکہ اسے خدا سے ملنے کی کوشش کرنی چاہیئے اور اس کا واحد راستہ وجود حقیقی (خدا) میں مراقبہ اور غور و فکر ہے (مشاہدۂ حق)۔

---

[1] وجود کی صوفیہ کی اصطلاح میں یہ شخص اکبر ہے جو دو جزوں میں منقسم ہے، ایک کا نام نفس کلی اور دوسرے کا نفس رحمانی ہے دیکھیں سطعات، سطعہ نمبر ۲۔

[2] دی انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (ڈکشنری) ج ۱۷، ص ۳۳۶

مزید دیکھیں: Hegel's Lectures on the History of Philosophy vol 2, p 421

خیال کے ذریعہ اس تک رسائی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ خیال کی رسائی صرف اسپرٹ تک ہے جو خود ایک متحرک وجود ہے۔ بلاشبہ خدا سے اتحاد کے لیے خیال ایک ابتدائی زینہ کا کام دے سکتا ہے اور بس۔ یہ صرف روح ہے جو ایک پرسکون حالت میں ہر طرح کے ذہنی و قلبی انتشار سے آزاد، "واحد" کا عرفان حاصل کر سکتی ہے اور وجود حقیقی سے ملحق ہو سکتی ہے[1]۔

اس مقصد کے لیے آدمی کو ایک روحانی نصاب سے گذرنا ہوگا۔ پہلے موجودات کی کثرت میں غور کرنا ہوگا یہاں تک کہ وہ اسپرٹ تک پہنچ جائے یعنی عالم تصورات تک لیکن "واحد" سے اتحاد کے لیے اس مقام سے بھی آگے جانا ہوگا۔ اور اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انتہائی استغراق اور سکوت کے عالم میں ہو اور تمام چیزوں کو فراموش کردے یہاں تک کہ خود سے بھی غافل ہو جائے اس وقت وہ خدا کو دیکھ سکتا ہے یعنی منبع حیات، مصدر موجودات، سرچشمۂ خیر و روح کی اصل کو۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں اسے مسرت ابدی حاصل ہوگی[2]۔

فلاطینوس کی فکر کے جن تین ارکان کا اوپر ذکر ہوا وہ دراصل تنزلات ہیں۔ تخلیق دراصل ایک تنزل ہے کامل سے ناقص کی طرف اس لیے تخلیقی عمل مراتب رکھتا ہے۔ مرتبۂ وجود میں جو شے جس قدر وجود حقیقی سے دور واقع ہوتی ہے اسی قدر اس میں نقص، تعدد، تغیر اور بوقلمونی ملتی ہے۔ نو فلاطونی خیالات میں مراتب وجود کی جو تفصیل ملتی ہے اسے ہم یہاں اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

وجود کا سب سے اعلیٰ مرتبہ جس سے کل موجودات عالم کا صدور ہوا ہے اور جس کے توسط سے وہ اپنے وجود کو قائم رکھتی ہیں وہ مبدأ اوّل یعنی "واحد" ہے جو محدودیت سے پاک، حواس سے بالاتر اور ہر طرح کی تقسیم و صفات سے منزہ ہے جیسا کہ پہلے تفصیل سے لکھا جا چکا ہے۔

وجود کے مراتب، ہبوطی حالت میں منظم ہیں۔ اس کا سب سے ادنیٰ مرتبہ کائنات مادی ہے جو زمان و مکان میں قائم ہے اور حواس کے لیے قابل ادراک ہے۔ ہر مستخرج وجود کی ایک اپنی مسلمہ

---

[1] دی انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (ڈکشنری) ج ۱۷، ص ۳۳۶ — The Encyclopaedia Britannica (A Dictionary) vol. xvii p.336,

مزید دیکھیں: The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia (15th Ed. vol. 14, p.541

[2] The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia (15th ed.) vol. 14. p.540

حقیقت ہے اور وہ اپنے سے بلند مرتبہ کے لیے کوشاں اور اس کی طرف لوٹ جانا چاہتا ہے۔

ہر مرتبۂ وجود اپنے سے اوپر کے مرتبہ کا عکس یا مظہر (Expression) ہوتا ہے۔ عکس (Image) اور اصل نمونہ (Archetype) کے درمیان جو تعلق ہے وہ نو فلاطونی فکر میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور پوری نو فلاطونی اسکیم میں یہ تصور سرایت کیے ہوئے ہے۔ بعد کے ہر مرتبۂ وجود میں زیادہ تعدد (Multiplicity) زیادہ تفریق (Seperation) اور زیادہ محدودیت پائی جاتی ہے یہاں تک کہ تقسیم و تفریق اور محدودیت کا عمل جوہری انفرادیت (Atomic Individualism) پر جا کر ختم ہو جاتا ہے[1]۔

سطور بالا میں ویدانت اور نو فلاطونیت کے مابعد الطبیعیاتی تصورات کی جو تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ اصطلاحات و تعبیرات سے قطع نظر، تمام تر انہی دو غیر اسلامی تصورات سے ماخوذ ہے۔ اگلے صفحات کے مطالعہ سے یہ حقیقت اور زیادہ واضح ہو کر آپ کے سامنے آجائے گی۔ اور اس فریب کا پردہ بھی چاک ہو جائے گا کہ اسے قرآن و حدیث کی تائید حاصل ہے۔

---

[1] دی نیو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میکرو پیڈیا (پندرہواں اڈیشن) ج ۱۲ ص ۳۳۵

وحدت الوجود

معنی و مفہوم

اسلام کا بنیادی کلمہ جسے کلمہ توحید کہتے ہیں، لاالہ الا اللہ ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں یعنی بندوں کا معبود و مطاع صرف اللہ ہے اس کے علاوہ نہ کوئی دوسرا معبود ہے اور نہ علی الاطلاق حاکم و آمر۔

الٰہ کے یہی معنی یعنی معبود و مطاع قرآن و حدیث سے ثابت ہیں جیساکہ ہم اپنی کتاب "توحید کا قرآنی تصور" میں وضاحت کے ساتھ بتاچکے ہیں۔ لیکن دوسری صدی ہجری میں جب تصوف کا باضابطہ آغاز ہوا تو اس مفہوم میں ایک طرح سے معنوی اضافہ ہوا۔ ارباب تصوف نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا کہ" اس کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود اور نہ موجود (ان لاالہ: ای لامعبوداً ولامقصوداً ولاموجوداً فی نظر ارباب الشہود الااللہ) یہ طرز تعبیر جب مزید آگے بڑھا تو معبود اور مقصود کے الفاظ بھی ہٹ گئے اور لاالہ الا اللہ کا مطلب بیان کیا گیا کہ لاموجود الااللہ یعنی اللہ کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے، اور اسی کو صوفیہ نے عین توحید قرار دیا[1]۔ حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے لکھا ہے[2]:

> "اللہ کی وحدانیت کے دو معنی ہیں، علماء ظاہر کے نزدیک وحدانیت کے معنی یہ ہیں کہ معبود صرف ایک ہے دوسرا کوئی معبود نہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ موجود صرف ایک ہے دوسرا کوئی موجود نہیں۔"

---

[1] اصل بات یہ ہے کہ اکثر صوفیہ فلسفۂ وجود سے گہرا شغف رکھتے تھے اور اسی غیر معمولی شغف کی وجہ سے انھوں نے بالکل غیر شعوری طور پر وحدت الٰہ کے بجائے وحدت وجود کو عین توحید کہا ہے۔ [2] شاہ عبدالعزیز دہلوی، فتاویٰ عزیزیہ ص۵۵۔

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ کائنات میں صرف ایک خدا کا وجود ہے جو بالذات ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا باقی اس کے سوا جو وجود بھی ہے وہ بالعرض ہے یعنی مستقل بالذات نہیں بلکہ ایک دن فنا ہو جائے گا۔ لبیدؓ[1] نے جو ماقبل اسلام کا شاعر ہے، اچھی بات کہی ہے[2]:

ألا كلّ شئ ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

"سن لو، اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے اور ہر نعمت بہر صورت زائل ہونے والی ہے۔"

اس شعر کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بعض محدثین نے نقل کیا ہے[3]:

"سب سے اچھی بات جو شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی بات ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے (اصدق کلمة قالها شاعر کلمة لبید: الا کل شئ ما خلا الله باطل)

باطل کے معنی عربی میں اس چیز کے ہیں جس کو ثبات و دوام نہ ہو یعنی فنا ہو جانے والی۔ مذکورہ شعر کے دوسرے مصرع میں زائل کا لفظ اس کی وضاحت کرتا ہے۔ اس کے بالمقابل حق ہے یعنی جو غیر فانی ہو چنانچہ اسی معنی میں قرآن مجید میں ہے: كل من عليها فان ويبقىٰ وجه ربّك ذو الجلال والاكرام (رحمٰن: ۲۶) "روئے زمین پر جو بھی موجود ہے وہ سب فنا ہو جائیں گے اور صرف تمہارے پروردگار کی ذات جو عظمت واکرام والی ہے، باقی رہ جائے گی"۔ یہ کہنا کہ خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور یہ کہ خدا کے سوا ہر شئے فنا ہو جانے والی ہے دونوں میں بڑا فرق ہے اور قرآن مجید نے اس فرق کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس فرق کو ختم کر دینے کی صورت میں شرک کا دروازہ کھلتا ہے۔ ماضی میں بہت سی قومیں اسی کج فکری اور بے احتیاطی کی وجہ سے شرک میں مبتلا ہوئیں اور ابتک مبتلا ہیں۔

اس مختصر وضاحت کے بعد اب ہم نفس موضوع یعنی وحدۃ الوجود کے معنی و مفہوم کو ارباب تصوف کے بیانات کی روشنی میں واضح کریں گے۔

---

[1] پورا نام لبید بن ربیعۃ العامری ہے [2] الشعر الجاہلی، معلقۃ لبید بن ربیعۃ العامری، جواہر الادب للسید الہاشمی

[3] صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ایام الجاہلیۃ ۴/ ۲۳۹ دار الفکر وکتاب الادب باب ما یجوز من الشعر والرجز والحداء وما یکرہ منہ ۵۳۰/۱۰ وکتاب الرقاق باب الجنۃ اقرب الی احدکم من شراک نعلہ والنار مثل ذالک ۳۲۱/۱۱ ۔

وحدت الوجود کے مفہوم کو یوں سمجھیں کہ تمام موجودات دو طرح کی صفات رکھتی ہیں ایک صفت اشتراکی اور دوسرے صفت امتیازی یعنی بعض صفات میں وہ مشترک اور بعض میں ایک دوسرے سے ممتاز مثلاً زید، خالد اور عمرو سب علیٰحدہ علیٰحدہ وجود رکھنے کے باوجود صفت انسانیت میں مشترک ہیں یعنی سب پر انسان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح حیوان ہیں کہ حیوانیت کی صفت میں مشترک ہیں اگرچہ باہم صنفی اختلافات رکھتے ہیں لیکن حیوان اور انسان ایک دوسرے سے ممتاز ہیں کیونکہ حیوانیت اور انسانیت دو علیٰحدہ صفتیں ہیں۔ ٹھیک یہی معاملہ موجودات کا ہے۔ اس میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے اور یہی وجود ہر موجود کی اصل ہے اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ یہی وجود، وجود حقیقی کی حیثیت رکھتا ہے اس کے علاوہ ہر شے کی حیثیت محض اعتباری ہے۔ امام وحدۃ الوجود محی الدین ابن عربی نے اسے اس طرح سمجھایا ہے[۱]:

"جب ہم کسی چیز کو دیکھ کر "ہے" کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع خارج میں موجود ہے۔ مثلاً اگر خارج میں زید نہ ہو اور ہم کہیں "زید ہے" تو چونکہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے لہٰذا غلط ہے۔ زید ہے، بکر ہے، خالد ہے۔ ان سب میں "ہے" مشترک ہے لہٰذا ان تینوں میں "ہے" کا منشا بھی مشترک ہے۔ اسی کو ہم وجود یعنی مابہ الوجودیت کہتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے بتاؤ کہ جو وجود حقیقی ہے اس کے بالمقابل کیا ہے۔ یہ کچھ نہیں۔ جو ہے وجود کی ایک صورت اور اس کا تعین ہے"۔

اسے سادہ طور پر یوں سمجھیں کہ وجود حقیقی فی الواقع ایک ہے اس کے سوا جو وجود بھی نظر آتا ہے وہ باعتبار ظاہر جداگانہ وجود معلوم ہوتا ہے لیکن باعتبار باطن وجود حقیقی ہی کی ایک نمود ہے۔ وجود کی اس تعبیر سے صوفیہ اس نتیجہ تک پہنچے کہ موجودات ہی کا دوسرا نام خدا ہے یعنی خدا نے موجودات کی صورت میں خود کو ظاہر کیا ہے۔ اس خیال کے ماننے والوں کو اصطلاح تصوّف میں "وجودیہ یا عینیہ" کہا جاتا ہے۔

اس کے برخلاف صوفیہ کا ایک دوسرا گروہ بھی ہے جو کہتا ہے کہ وہ وجود جو تمام موجودات میں

---

[۱] محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم ص۴۸

مشترک ہے اور جس سے تمام موجودات کا قیام وبقا ہے وہ ایک اور برتر وجود کا فیضان ہے، دوسرے لفظوں میں خدا اس کائنات کے اندر نہیں بلکہ اس سے ماوراء ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حاملین کو درائیہ کہا جاتا ہے۔ مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں[ا]:

"یہ ظاہر ہے کہ موجودات عالم مطلق وجود میں باہم مشترک ہیں اور انواع وجود میں جن کو ظہورات کہتے ہیں باہم مختلف و متغائر ہیں یعنی ہر موجود میں وجود کا ظہور جداگانہ آثار کے ساتھ ہے مثلاً پانی میں وہی وجود اس طرح ظاہر ہوا کہ آگ کا بجھا دینا اس کے آثار سے ہے اور اہل کشوف کو محقق ہو گیا ہے کہ یہ وجود جو تمام موجودات میں مشترک ہے، ماہیت واحدہ ہے یعنی ہر وجود کا حصۂ وجود دوسرے موجود کے حصہ سے وجود و ماہیت میں مختلف نہیں صرف آثار وعوارض کا اختلاف ہے۔

باقی وجود مشترک تمام موجودات میں حال یعنی حق تعالیٰ کی وجود بخشی کا ظل یا فیضان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالیٰ اس فیضان میں سب کے ساتھ یکساں ہے۔"

ہم یہاں اوّل الذکر یعنی عینیہ (وجودیہ) کے نقطۂ نظر کی مزید تشریح کریں گے کہ اصل منبع شر یہی نظریہ ہے۔

عینیہ کا نقطۂ نظر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ ہے کہ حق اور خلق غیر نہیں بلکہ ان میں باعتبار ماہیت[ا]

[ا] صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خالق ومخلوق میں باعتبار وجود وحدت ہے باعتبار ماہیت غیریت ہے۔ مولانا محمد اسمٰعیل شہیدؒ فرماتے ہیں:

"بہر کیف فاطر ومفطور (خالق ومخلوق) میں تقویمیت کا علاقہ مان لینے کے بعد دونوں دعوے (وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود) درست ہو جاتے ہیں یعنی یہ بھی کہ (وجوداً فاطر ومفطور میں اتحاد بھی ہے اور یہ بھی کہ موطن یا محل ومقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ایک دوسرے کا غیر بھی ہے"

(عبقات، اُردو ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانی ص۹۱)

وجود اور ماہیت کے فرق کی حقیقت پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کریں گے۔

وحدت ہے یعنی حق تعالیٰ موجودات کے پردے میں ظاہر ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ موجودات سے ماورا نہیں بلکہ ان کے اندر ان کا عین بن کر سرایت کئے ہوئے ہے۔ یہ وہی نقطۂ نظر ہے جو ہمہ اوست (Pan theism) کے نام سے معروف ہے۔ یونانی اور ہندی فلاسفہ اسی کے قائل تھے۔ عینیت کے اس مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلی لکھتے ہیں[1]:

"اشیا میں جو عاریت ہے وہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وجود خلقی کی اس کی طرف نسبت ہے اور وجود حقیقی اس کی اصل ہے پھر حق نے خلقیت کا نام اپنے حقائق کو عاریۃً دیا اس غرض کے لئے کہ اسرار الوہیت اور ان کے مقتضیات کو ظاہر کرے جن میں باہم تضاد ہے پس حق تعالیٰ ہیولیٰ عالم ہے فرمایا: وما خلقنا السمٰوات والارض الا بالحق "آسمانوں اور زمین کو ہم نے حق سے پیدا کیا۔" اس سے ظاہر ہے کہ ہر چیز حق سے پیدا ہوئی اور حق مادۂ عالم ہے[2]۔ اس کی مثال پانی و برف کی ہے جن میں حق مثل پانی کے ہے جو برف کی اصل ہے اور عالم مثل برف کے ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بستہ چیز پر برف کا نام عاریۃً ہے اور پانی حقیقۃً[3]:

وما الخلق فی التمثال الا کثلجته — وانت بها الماء الذی هو نابع

وما الثلج فی تحقیقنا غیر مائه — وغیران فی حکم دعته الشرائع

ولکن بذوب الثلج یرفع حکمه — ویوضع حکم الماء والامر واقع

جمعت الاضداد فی واحد البها — وفیه تلاشت وهو عنهن ساطع

---

[1] حضرت سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلی، الانسان الکامل، اُردو ترجمہ فضل میراں ص۹۶ [2] حق کے اس مفہوم کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی۔ مذکورہ آیت میں "بالحق" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے آسمانوں اور زمین کو بے فائدہ اور بے مقصد نہیں بنایا ہے کہ اس کی ذات اس سے پاک ہے کہ وہ کوئی بے فائدہ کام کرے، دیکھیں بطور مثال سورہ یونس آیت۔ ۵ [3] عالم غیر مادی کے حقائق کو تمثیلات کے ذریعہ بیان تو کیا جا سکتا ہے بلکہ تمثیلات ہی میں وہ بیان ہو سکتے ہیں لیکن ان کی حقیقی تفہیم ان کے ذریعہ ممکن نہیں ہے اور تمثیلات کے ذریعہ حق تعالیٰ کی تفہیم تو اور بھی ناممکن ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ انسان گمراہ ہو جائے جیسا کہ بہت سی گمراہ قوموں کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں ایک جگہ اللہ تعالیٰ کے لئے تمثیل کی ممانعت کر دی گئی ہے، فرمایا: ولا تضربوا للّٰہ الامثال (نحل۔ ۷۴) اللہ کے لئے مثالیں نہ گھڑو۔ حیرت ہے کہ صوفیہ کی نظر سے یہ آیت کیونکر مخفی رہ گئی۔

"خلق کی مثال سوائے برف کے نہیں اور تو اس میں پانی ہے جو ذات حق سے پھوٹ آتا ہے،
اور برف ہماری تحقیق میں سوائے پانی کے کچھ نہیں ہے، سوائے اس کے نہیں کہ اس کا ایک حکم ہے
جس کا قوانین عالم تقاضا کرتے ہیں، پر جب برف پگھل جاتی ہے تو وہ حکم بھی اُٹھ جاتا ہے اور
پانی کا حکم اس میں رکھا جاتا ہے اور یہ امر واقع کے مطابق ہے۔ جمیع اضداد ایک چیز میں
جمع ہیں اور اسی میں مٹ گئیں اور ان کے مٹ جانے سے وہ روشن اور ظاہر ہو جاتا ہے"۔

حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے وحدت وجود پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فلسفیانہ طریقہ پر وحدت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وحدت مطلقہ من حیث الذات والصفات
(۲) وحدت مقیّدہ من حیث الصفات لامن حیث الذات

وحدت مطلقہ اور وحدت مقیّدہ کی وضاحت میں لکھا ہے کہ اوّل الذکر میں غیر کا وجود بالکل معدوم ہو جاتا ہے اور موخر الذکر میں مثل کا وجود معدوم ہوتا ہے[۱]۔ وجود کی انھوں نے تین منزلیں قرار دی ہیں:

(۱) وجود بشرط شے یعنی وجود مقیّد
(۲) وجود لابشرط شے
(۳) وجود بشرط لاشے

وجود بشرط لاشے سے وجود مطلق مراد ہے۔ یہ وجود اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ وجود کی اس منزل کا نام ہمہ اوست ہے[۲]۔

شریعت میں توحید کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ ذات وصفات دونوں حیثیتوں سے باری تعالیٰ کی توحید کا اطلاق دو معنوں میں ہوتا ہے، ایک مجازی یعنی باری تعالیٰ اس معنی میں واحد ہے کہ اس کے وجود کے مقابلہ میں کسی دوسری چیز کا

---

[۱] لطائف اشرفیہ ج ۱ بحوالہ بزم صوفیہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن ص ۳۴۷ [۲] ایضاً ج ۲ بحوالہ بزم صوفیہ ص ۳۴۷

وجود گویا نہیں ہے، دوسرے حقیقی یعنی خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے جو کچھ ہے وہی ہے، ہمہ اوست۔ یہی حقیقی توحید ہے[1]۔

ہندی صوفیہ میں حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے وحدت الوجود کے واقعی مفہوم کو جسے محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم میں بیان کیا ہے، نہایت بے باکی کے ساتھ واضح لفظوں میں پیش کیا ہے۔ دوسرے صوفیہ کی طرح انھوں نے وجود و ماہیت، وجود و ذات اور ظاہر و مظہر کی اصطلاحوں میں اسے چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں[2]:

"بندہ قبل وجود خدا باطن خدا تھا اور خدا ظاہر بندہ، کنت کنزاً مخفیاً اس پر دلیل ہے۔ حقائق کونیہ کے نتائج جو علم الٰہی ہیں، ذات مطلق میں مخفی تھے اور ذات صرف اپنے پر ظاہر تھی۔ جب ذات مطلق نے چاہا کہ ظہور خود دوسری نہج پر ہو، اعیان کو ان کے لباس قابلیات میں اپنی تجلی کے جلوے سے ظاہر فرمایا اور خود شدت ظہور سے ان کی نگاہوں سے مخفی ہو گیا مثل تخم کے کہ درخت میں تمام شاخ و پتوں و پھول کے اس میں چھپا تھا گویا کہ تخم بالفعل تھا اور شجر بالقوہ۔ جب تخم نے اپنے باطن کو ظاہر کیا تو خود چھپ گیا جو کوئی دیکھتا ہے درخت کو دیکھتا ہے تخم دکھائی نہیں دیتا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو تخم بصورت درخت کے ظاہر ہوا، تخم بالقوہ ہوا اور درخت بالفعل۔ ہر چند کہ ایک وجہ سے تخم و درخت ایک ہے، جدائی نہیں ہے، عینیت پائی جاتی ہے، لیکن دلائل غیریت و جدائی کے بھی اس میں موجود ہیں اور واقعی یہ حفظ مراتب ضرور ہے۔"

حاجی امداد اللہؒ کے نزدیک جو شخص ظاہر و مظہر میں فرق کرتا ہے وہ موحد نہیں ہے بلکہ اس میں بوئے شرک پائی جاتی ہے[3]۔

اوپر ہم نے مختلف صوفیہ کے جو خیالات پیش کئے ہیں ان سے کسی اشتباہ کے بغیر وحدت الوجود کا مفہوم بالکل واضح ہو گیا یعنی یہ کہ وجود واحد ہے۔ اسی وجود واحد (وجود حقیقی)

---

[1] لطائف اشرفیہ ج ۲ بحوالہ بزم صوفیہ، سید صباح الدین عبدالرحمن ص ۲۰۳ [2] حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، شمائم امدادیہ (ملفوظات امدادیہ) ص ۵۵-۶۵ [3] شمائم امدادیہ ص ۵۰

نے جب تعینات کا لباس زیب تن کیا تو اس کا نام عالم موجودات ہوا۔ اس لئے حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں باعتبار حقیقت و ماہیت کوئی فرق نہیں ہے۔ فرق جو کچھ ہے وہ اشکال و صور اور احکام و آثار کے اعتبار سے ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں[1]:

"صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں۔
اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلّم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقہ کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں:

چو ہست مطلق آمد در عبارت   بہ لفظ من کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں:

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوی بہ رمز   گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا است

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اس لئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹا دیا:

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک   صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکے است

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں ان کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمائز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔"

ڈاکٹر میر ولی الدین نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں[2]:

"وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت و احاطت ذاتی ہے۔ معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک ہے۔ ذات حق کو وجود حق سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے اسی کو صوفیہ کرام نے بہ تغیر الفاظ اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔"

---

[1] علامہ شبلی نعمانی۔ سوانح مولوی روم ص ۹۸ [2] ڈاکٹر میر ولی الدین۔ قرآن اور تصوف ص۔

مشہور

وجودی صوفیہ

گذشتہ صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے وحدت الوجود کا مفہوم بڑی حد تک معلوم ہو گیا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان صوفیہ کے خیالات بھی پیش کر دیے جائیں جن کی حیثیت اس راہ کے میر کارواں کی ہے۔ اس سے وحدت الوجود کا مفہوم مزید واضح ہو کر سامنے آجائے گا۔

ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ھ/۸۵۹ء)

کہا جاتا ہے کہ ذوالنون مصریؒ پہلے عالم و صوفی ہیں جن کے خیالات میں وحدت الوجود کے نظریہ کی پہلی جھلک ملتی ہے۔ اس سے پہلے کسی اور صوفی کے یہاں اس قسم کے خیالات نہیں ملتے۔

ذوالنون مصری ایک بلند پایہ فلسفی اور کیمیا داں تھے[۲]۔ لیکن اس کے ساتھ وہ رموز تصوف کے بھی بڑے نکتہ داں اور اپنے عہد کے صوفیہ کے سرخیل تھے۔ تصوف کے ساتھ فلسفہ کی آمیزش ہی انہیں وحدت الوجود کے نظریہ کے قریب لے گئی۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ نو فلاطونیت کا ظہور اسلام سے بہت پہلے ہو چکا تھا اور اسکندریہ اس کا مرکز تھا۔ ذوالنون مصری اسی نو فلاطونیت کے فلسفۂ وحدۃ الوجود سے متاثر ہوئے جیسا کہ ان کے درج ذیل اقوال سے بالکل ظاہر ہے:

---

[۱] ذوالنون مصری کا اصل نام ثوبان بن ابراہیم تھا۔ دیکھیں: العبودیۃ، شیخ الاسلام ابن تیمیہ برحاشیہ ص۲۱

[۲] ابن خلکان وفیات الاعیان ج ۱ ص۱۰۲، مزید دیکھیں: R.A. Nicholson, Mystics of Islam p. 13,
والفہرست ابن ندیم، اردو ترجمہ مولانا محمد اسحاق بھٹی ص۸۲۹

(۱) انسان جب اللہ سے محبت کرنے لگتا ہے تو ایک ایسا وقت بھی آتا ہے جب وہ اس سے متحد ہو جاتا ہے اس کی ذات میں سرتاپا ڈوب جاتا ہے اور پھر اس کا ذاتی تشخص ختم ہو کر ذات خداوندی کا ایک حصہ بن جاتا ہے[1]۔

(۲) ایک بار لوگوں نے عارف کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ عارف وہ ہے جو علم، چشم، مشاہدہ اور کشف و حجاب کے بغیر دیکھتا ہے اس لیے کہ اسے ذات خداوندی کا قرب ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے واصل ہو جاتا ہے۔ اس کی حرکت اللہ تعالیٰ کی حرکت اور اس کا کلام اللہ تعالیٰ کا کلام اور اس کی نظر خدا کی نظر ہو جاتی ہے[2]۔

(۳) میں نے تین سفر کیے اور تین طرح کے علم حاصل کیے۔ پہلے سفر میں جو علم میں نے حاصل کیا اسے خواص اور عوام دونوں نے کسی تردد کے بغیر قبول کر لیا۔ دوسرے سفر میں جو علم لایا اسے خواص نے تو قبول کیا لیکن عوام نے قبول نہ کیا۔ تیسرے سفر میں جو علم مجھے ملا اسے خواص اور عوام دونوں نے رد کر دیا[3]۔

یہ علم یقیناً وحدۃ الوجود ہی کا رہا ہو گا کیونکہ ابھی تک بہت کم لوگ اس نظریہ سے واقف تھے اس لیے اس کا رد کیا جانا یقینی تھا۔

بایزید بسطامی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۶۱ھ/۸۷۵ء)

بایزید بسطامی کے یہاں وحدت الوجود کا نقش اوّل الذکر سے کہیں زیادہ نمایاں شکل میں ملتا ہے۔ یہ بڑے مرتبہ کے صوفی بلکہ مشائخ طریقت میں سے تھے۔ حضرت جنید بغدادی کا قول ہے[4]: ابویزید منا بمنزلۃ جبریل من الملئکۃ "ہمارے درمیان ابویزید کو وہی حیثیت حاصل ہے جو فرشتوں میں جبریل کی ہے"۔

---

[1] مصطفیٰ حلمی پاشا، تاریخ تصوف اسلام، اُردو ترجمہ رئیس احمد جعفری ص۲۱۲ [2] شیخ فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء ص۱۰۹ [3] مولانا عبدالرحمٰن جامی، نفحات الانس ص۲۳۔
[4] کشف المحجوب ص۸۵۔

بسطامی ایرانی صوفی تھے لیکن ان کے خیالات پر ہندی فکر غالب ہے مثلاً ان کے یہاں فنا کا جو تصور ملتا ہے یعنی فرد کا ذات مطلق میں مدغم ہو جانا، وہ بڑی حد تک ہندی فکر نروان سے ماخوذ ہے، اور غالباً اس کا ذریعہ ان کے استاد ابو علی سندھی تھے[1]۔ وحدت الوجود سے متعلق ان کے چند اقوال یہاں درج کیے جاتے ہیں:

(۱) ایک بار میں نے اللہ سے دعا کی اور کہا: خدایا تجھ تک رسائی کی کیا صورت ہے؟ آواز آئی: بایزید پہلے خود کو تین طلاق دے اور اس کے بعد میرا نام لے[2]۔

(۲) جب میں سانپ کی کینچلی کی طرح بایزیدیت سے باہر نکلا تو دیکھا کہ عاشق و معشوق دونوں ایک ہیں کیونکہ دنیائے وحدت میں سب ایک ہو سکتے ہیں[3]۔

(۳) میں نے بہت سے مقامات کا مشاہدہ کیا لیکن جب غور سے دیکھا تو خود کو اللہ کے مقام میں پایا[4]۔

(۴) سبحانی ما اعظم شانی[5] (میری ذات پاک ہے، کیا بڑی میری شان ہے)

(۵) میں خواب میں عرش الٰہی پر متمکن ہو گیا تھا[6]۔

(۶) مخلوق احوال کے محتاج ہیں لیکن عارف کے کوئی احوال نہیں کیونکہ آثار گم ہو جاتے ہیں، اس کا جوہر دوسرے کے جوہر میں (یعنی خدا میں) معدوم ہو جاتا ہے[7]۔

(۷) تیس برس تک اللہ کی ذات میرا آئینہ رہی اب میں اپنا آئینہ خود ہوں یعنی جو کچھ میں تھا وہ اب نہیں رہا کیونکہ میں اور خدا کو الگ سمجھنا توحید الٰہی کا انکار کرنا ہے۔ چونکہ میں معدوم ہوں اس لئے اللہ اپنا آئینہ خود ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں اپنا آئینہ خود ہوں کیوں کہ یہ خدا ہے جو میری زبان سے بولتا ہے میں تو معدوم ہو چکا ہوں[8]۔

---

[1] بعض اہل علم کا خیال ہے کہ یہ وادیٔ سندھ کے رہنے والے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ سندھ خراسان کے ایک گاؤں کا نام تھا اور ان کا تعلق اسی سے تھا۔ دیکھیں: Aziz Ahmad, Studies in Islamic culture in the Indian Environment p. 124

[2] تذکرۃ الاولیاء ص۱۰۱ [3] تذکرۃ الاولیاء ص۱۰۲ [4] ایضاً ص۱۰۱ [5] ایضاً ص۸۶ [6] سر تھومس آرنلڈ لیگیسی آف اسلام ص۲۱۵ [7] ایضاً ص۲۱۵

[8] تذکرۃ الاولیاء ص۱۰۲ مزید دیکھیں: R.A. Nicholson mystics of Islam, p. 17-18,

(۸) مدت تک میں خانۂ کعبہ کا طواف کرتا رہا لیکن جب واصل بحق ہوا تو خانۂ کعبہ خود میرا طواف کرنے لگا۔[۱]

ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ صوفیہ کرام کی اس قسم کی باتوں کا تعلق سکر سے ہے اس لیے انہیں معذور سمجھنا چاہیئے۔ اگر اس قسم کے کلمات فی الواقع ان سے حالت سکر میں صادر ہوئے تھے تو سکر کی ان باتوں کو تہہ کر کے لپیٹ دینا چاہیئے تھا اسے عام نہیں کرنا چاہیئے تھا، لیکن یہ خلاف شرع باتیں عام ہوئیں اور خلق خدا کے لئے فتنہ بنیں۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۹۷ھ/۹۱۰ء)

حضرت جنید بغدادیؒ تبع تابعین میں تھے۔ بڑے عظیم المرتبت عالم اور صوفی تھے۔ شیخ ہجویریؒ کے نزدیک وہ شریعت میں امام الائمہ اور طریقت میں شیخ المشائخ کا درجہ رکھتے تھے[۲]۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ان صوفیہ میں تھے جو اتباع کتاب وسنت پر بہت زیادہ زور دیتے تھے، فرماتے ہیں[۳]:

الطريق الى الله مسدود، الا على المقتفين أثار رسول الله صلى الله عليه وسلم

"اللہ تک پہنچنے کا راستہ صرف اس شخص کے لیے کھلا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتا ہے۔"

مزید فرماتے ہیں[۴]:

طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة فمن لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث ولم يتفقه، فلا يقتدى به۔

"ہمارا راستہ کتاب وسنت سے مربوط ہے۔ جس نے کتاب (قرآن مجید) حفظ نہیں کی اور حدیث کی کتابت نہیں کی (یعنی علم حدیث حاصل نہیں کیا) اور فقہ میں مہارت حاصل نہ کی اس کی اقتدا نہیں کرنی چاہیئے۔"

---

[۱] تذکرۃ الاولیاء ص۱۱۰ [۲] کشف المحجوب ص۱۳۱ [۳] شیخ احمد بن ابراہیم واسطی شافعی صوفی (المعروف بابن شیخ الحزامیین)، النصیحۃ فی صفات الرب جل وعلا تحقیق زہیر الشاویش حاشیہ ۲ ص۱ [۴] ایضاً

کتاب وسنّت کی اس اہمیت کے باوجود دوسرے صوفیہ کی طرح ان کے یہاں بھی وحدت الوجود کے نظریہ نے بار پالیا تھا[1]، چند اقوال ملاحظہ ہوں:

① انھوں نے ایک بار بیماری کی حالت میں خدا سے دعا کی: خدایا! مجھ کو شفا دے (اللّٰہم اشفنی) آواز آئی: جنید تم کون ہو جو خدا اور بندے کے درمیان آؤ، جو کچھ تجھ سے کہا گیا ہے اس میں مشغول رہ اور جس میں اس نے تجھے مبتلا کیا ہے اس پر صبر کر، اختیار سے تیرا کیا واسطہ[2]۔

② معرفت خدا کی طرف توجہ کرنے کا نام ہے۔ اور کہا کہ معرفت خدا کا امتحان ہے یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ عارف ہے وہ دھوکے میں ہے .... عارف ومعروف دونوں ایک ہیں[3]۔

③ علم ایک محیط چیز ہے اور معرفت بھی ایک محیط چیز ہے پھر کہاں خدا اور کہاں بندہ .... فی الواقع عارف ومعروف ایک ہیں[4]۔

حسین بن منصور حلاج[5] (متوفی ۳۰۹ھ/۹۲۱ء)

ابھی تک صوفیہ وحدت الوجود کے خیال کا اظہار اصحاب خاص کی مجلسوں میں کرتے تھے برسر عام اس کے اظہار واشاعت سے گریز کرتے تھے۔ منصور حلاج پہلے صوفی ہیں جنھوں نے اپنے وجودی مسلک کا برملا اظہار کیا۔ علماء وقت نے ان کو زندیق وکافر قرار دیا اور اس جرم میں وہ ۹۱۰ء میں گرفتار کر لیے گئے لیکن ۹۱۱ء میں قید خانہ سے فرار ہو گئے۔ ۹۱۲ء میں دوبارہ گرفتار ہوئے اور آٹھ سال قید وبند کی صعوبتیں اٹھانے کے بعد علماء کے متفقہ فیصلے کے مطابق ۹۲۱ء میں بغداد میں سولی پر چڑھا دیئے گئے۔

منصور حلاج کے جس خلاف شرع قول سے برافروختہ ہو کر علماء نے ان کے قتل کا فتوی دیا

---

[1] لیکن اس کے باوجود ان کا مسلک سکر کے بجائے صحو تھا یعنی وہ کسی حال میں بھی قید ہوش سے باہر نہیں ہوتے تھے اور یہ ایک بڑی بات ہے [2] تذکرۃ الاولیاء، ص۲۲۵ [3] ایضاً ص۲۲۱ [4] ایضاً ص۲۲۱ [5] ان کی پیدائش صوبۂ فارس کے شہر بیضا میں ۸۵۸ء میں ہوئی تھی۔ ۹۱۰ء میں حضرت جنید بغدادی سے بیعت ہوئے۔

تھا وہ ان کا نعرۂ "انا الحق" تھا۔ چند مزید اقوال ملاحظہ ہوں:

① میرے اور تیرے درمیان صرف ایک "میں" ہے جو میرے لئے باعث عذاب ہے، مجھ پر رحم کر اور اس "میں" کو درمیان سے اٹھالے۔ میں "وہ" ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں "میں" ہے۔ ہم ایک جسم دو روحیں ہیں۔ اگر تو مجھے دیکھتا ہے تو اسے دیکھتا ہے اور اگر تو اسے دیکھتا ہے تو ہم دونوں کو دیکھتا ہے[1]۔

② جو شخص طاعت میں اپنے نفس کو پختہ کرلیتا ہے، اپنے دل کو اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنالیتا ہے، ترک لذات کا عادی ہوجاتا ہے، شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کرلیتا ہے وہ مقام مقربین تک پہنچ جاتا ہے پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہوجاتا ہے تو بشریت کے حدود سے گذر جاتا ہے اور جب اس میں بشریت کا شائبہ نہیں رہتا تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہوجاتا ہے پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے یعنی وہ روحانیت کی اس منزل پر ارتقاء کرجاتا ہے جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا بلکہ لوگ اس کی اطاعت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے وہی واقع ہوتی ہے جو پہلے سے مشیت الٰہی بن چکی ہوتی ہے۔ پھر اس کا کوئی قول اور فعل اس کا نہیں رہتا بلکہ خود خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے[2]۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر صوفیہ نے منصور کے نعرۂ انا الحق کو صحیح کہا ہے، محمود شبستری فرماتے ہیں[3]:

روا باشد انا الحق از درختے ‏ چرا نبود روا از نیک بختے

"جب درخت کا انا الحق کہنا جائز ہے تو پھر ایک نیک بخت (منصور) کے لئے یہ ناجائز کیسے ہوا"

---

[1] میگیسی آف اسلام ص۱۱۸ [2] مصطفیٰ حلیمی پاشا، تاریخ تصوف اسلام ص۱۲۲۔

[3] مولانا شبلی نعمانی، سوانح مولوی روم ص۱۰۲۔

ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴ھ/۹۴۶ء)

ابوبکر شبلی کا شمار بھی تبع تابعین میں ہوتا ہے۔ جنید بغدادی کے مریدین خاص میں سے تھے۔ ان کے بارے میں مرشد کا ارشاد ہے: لکل قوم تاج وتاج ھذا القوم شبلی[1]۔

"ہر قوم کا ایک تاج ہوتا ہے اس قوم کے تاج شبلی ہیں"۔

منصور حلاج کے بعد یہ دوسرے صوفی ہیں جنھوں نے وحدت الوجود کا ذکر برسرِ منبر کیا جیسا کہ شیخ فریدالدین عطار[2] کے ایک قصیدہ کے درج ذیل اشعار سے ظاہر ہے:

روز آدینہ برسرِ منبر   گشت شبلی برائے خطبہ سوار
کرد توحید ایزدی آغاز   کہ یک است او چہ دہ چہ صد چہ ہزار
مگر آنجا جنید حاضر بود   گفت اے پاکباز نادرہ کار
آنچہ من با تو گفتہ ام بہ نہفت   تو عیانش ہمی کنی اظہار
گفت ہیہات اے یگانۂ عصر   سخن مشرکانہ را بگذار
من ہمی گویم و ہمی شنوم   نیست کس غیر من بہ ہر دو دیار
قم باذنی وقم باذن اللہ   ہر دو یک نغمہ است از لبیار

---

[1] مولانا جامی، نفحات الانس ص۱۳۰ [2] خواجہ فریدالدین عطار بھی اس مکتب فکر کے ترجمان تھے۔ ان کی مشہور مثنوی منطق الطیر میں جو روح کی داستانِ سفرِ عشق ہے، وحدۃ الوجود کے نظریہ کو پیش کیا گیا ہے۔ تیس پرندے جب سیمرغ کی تلاش میں نکلے تو آخرالامر انھیں معلوم ہوا کہ جس سیمرغ کی تلاش میں وہ نکلے ہیں وہ ان کے سوا کوئی دوسرا نہیں:

سی مرغ زشوق بال و پر بگشودند
در جستن سیمرغ ہوا پیمودند
کردن شمار خویش آخرالامر
دیدند کہ سیمرغ ہمینہا بودند

(احمد ناجی القیسی، عطار نامہ ص۲۹۵)

"ایک دن جمعہ کو حضرت شبلی خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور توحید ایزدی سے اپنے خطبہ کا آغاز کیا اور کہا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) ایک ہے خواہ دس خواہ سو اور خواہ ہزار میں ہو۔ اس وقت جنیدؒ بھی وہاں موجود تھے انھوں نے کہا: اے مرد پاکباز اجبات میں نے تم سے کہی ہے اس کو تمھیں چھپانا چاہیئے نہ کہ تم اس کو برملا ظاہر کرتے ہو۔ شبلی نے کہا: افسوس اے یگانۂ عصر، مشرکانہ بات کو چھوڑیئے۔
میرے علاوہ کوئی اور نہیں۔ قم باذنی (میرے حکم سے اٹھ) کہیں یا قم باذن اللہ (اللہ کے حکم سے اٹھ) کہیں دونوں لب یار سے نکلا ہوا ایک ہی نغمہ ہے۔"[1]

مذکورہ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت جنید بغدادیؒ بھی شبلی کے ہمنوا تھے البتہ وہ اس خیال کو برسرعام بیان کرنے کے حامی نہ تھے لیکن شبلی کے نزدیک اس کا اخفاء شرک تھا چنانچہ انھوں نے برسرمنبر اس کو بیان کیا اور بندہ و رب کے درمیان سے دوئی کا پردہ اٹھا دیا اور "قم باذنی" اور "قم باذن اللہ" باعتبار مفہوم ایک ہوگئے یعنی بندہ و رب میں کچھ فرق باقی نہ رہا۔ اس سلسلے میں ان کے چند مزید اقوال بھی ملاحظہ ہوں:

① ان سے پوچھا گیا: توحید کے بارے میں کچھ فرمائیں، عرض کیا: توحید مجرد کی بات کرنے والا ملحد، اس کی طرف اشارہ کرنے والا مشرک اور اس کی طرف بلانے والا غافل و بت پرست ہے۔[2]

② وفات سے پہلے کلمہ لا الٰہ الا اللہ پڑھنے کے لئے کہا گیا تو فرمایا: جب غیر کا وجود ہی نہیں تو نفی کس کی کروں۔[3]

مولانا جلال الدین رومیؒ رحمۃ اللہ علیہ[4] (متوفی ۶۰۴ھ/۱۲۷۳ء)

مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کو فارسی ادب بالخصوص متصوفانہ شاعری میں جو اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے

---

[1] تذکرۃ الاولیاء ص۴۸۲ [2] ایضاً ص۴۹۰ [3] مولانا ۱۲۰۷ء میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی۔ ۱۲۱۲ء میں اپنے والد کے ساتھ نیشاپور، بغداد، حجاز اور زنجان سے ہوتے ہوئے لارندہ پہنچے۔ یہاں سات سال قیام کے بعد ۱۲۲۵ء میں قونیہ آئے۔ ۱۲۳۱ء میں ان کے والد کا انتقال ہوگیا۔

مولانا نے اپنے والد کے مرید شیخ بہاء الدین محقق ترمذی سے علوم باطنی کی تعلیم پائی۔ ۱۲۳۵ء میں اپنے مرشد کی ہدایت پر علوم ظاہری کی مزید تعلیم کیلئے دمشق گئے وہاں چار سال قیام کے بعد قونیہ واپس آگئے اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اور اسی کام میں ہمہ تن مشغول ہوگئے۔
لیکن ۱۲۴۴ء میں شمس تبریز کی ملاقات نے مولانا کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ یک لخت درس و تدریس کا سلسلہ ختم کرکے گوشہ نشیں ہوگئے۔ یہ سلسلہ ۱۲۴۷ء تک جاری رہا۔ اسی سال شمس تبریز سے جدائی کا واقعہ پیش آیا۔ یہی واقعہ ان کی شہرۂ آفاق مثنوی کی تخلیق کا باعث بنا۔ ۱۲۷۳ء میں قونیہ میں فوت ہوئے۔

وہ اہل علم سے مخفی نہیں۔ یہ علم وحکمت کا ایک نادر شاہکار ہے علامہ اقبال ان کو اپنا مرشد معنوی مانتے تھے۔ ان کی شاعری بالخصوص نظریۂ خودی پر اس کے اثرات نمایاں ہیں عقل وعشق کا فلسفہ بھی مثنوی سے ماخوذ ہے۔

مولانا روم نے جہاں مثنوی میں حیات و کائنات کے بہت سے اسرار و حقائق پر دقیق بحثیں کی ہیں وہاں وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے۔ مثنوی کے اس حصہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوفلاطونیت سے متاثر تھے[1]۔ مثنوی میں بکثرت اس خیال کا ذکر ملتا ہے کہ صرف ایک ذات واحد موجود ہے باقی جو کچھ ہے وہ اسی ہستی مطلق کی شکلیں اور صورتیں (تعینات) ہیں۔ ظاہر میں جو کثرت و تعدد نظر آتا ہے وہ محض اعتباری ہے۔ سب کی اصل وجوہر ایک ہے اور وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں[2]:

---

[1] دوسرے صوفیہ کے برخلاف مولانا روم کے یہاں حیرت انگیز طور پر بجز وحدۃ الوجود کے کوئی ایسا خیال کم از کم مجھے نہیں ملا جو قرآن وسنت کی کسی تعلیم کے خلاف ہو، خلاف ہونا تو درکنار مثنوی کا بیشتر حصہ قرآن وسنت کے اسرار و غوامض کی شرح دل پذیر معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً صوفیہ نے توکل کے بیان میں اسباب وتدابیر کی نفی کی ہے لیکن مولانا اثبات کرتے ہیں اور شدت کے ساتھ اثبات کرتے ہیں، چند شعر ملاحظہ ہوں:

گفت آرے گر توکل رہبر است — ایں سبب ہم سنت پیغمبر است

گفت پیغمبر بآواز بلند — بر توکل زانوے اشتر ببند

رمز الکاسب حبیب اللہ شنو — از توکل در سبب کاہل مشو

در توکل کسب وجہد اولیٰ تر است — تا حبیب حق شوی ایں بہتر است

رو توکل کن تو با کسب اے عمو — جہد می کن کسب می کن موبمو

"اس نے کہا بیشک توکل رہبر ہے لیکن سبب اختیار کرنا بھی پیغمبر کی سنت ہے۔ پیغمبر نے بلند آواز سے فرمایا ہے: توکل کے ساتھ اونٹ کے گھٹنے باندھ دو۔ الکاسب حبیب اللہ (کمانے والا اللہ کا دوست ہے) کا نکتہ سنو۔ توکل کی وجہ سے سبب اختیار کرنے میں سستی نہ کرو۔ توکل میں کسب اور کوشش زیادہ بہتر ہے تاکہ تو اللہ کا محبوب بن جائے، یہ بہتر ہے۔ اے چچا جا، کوشش کے ساتھ توکل کر، ہاں کوشش کر، کسب کر اور سر بسر کسب کر۔"

[2] مثنوی معنوی، مرتبہ آر۔ اے۔ نکلسن ج ۵ دفتر ششم ص ۱۵۷

بحر واحد ایست جفت و زوج نیست — گوہر و ماہیش غیر موج نیست
اے محال و اے محال اشراک او — دور از اں دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ — لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود — دو ہمی بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن — لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی زاں سوی وصف ست و حال — جز دوئی ناید بمیدان مقال
یا چو احول ایں دوئی را نوش کن — یا زباں بر بند و لب خاموش کن

"(وہ) بحر واحد ہے، طاق و جفت نہیں ہے (اور) اس کے موتی اور مچھلی موج سے الگ نہیں ہیں.

اے (مخاطب) محال ہے اور اے (مخاطب) محال ہے (کسی کو) اس کا شریک بنانا۔ یہ بعید ہے اس دریا اور اس کی موج سے۔ دریا میں تو شرک اور اینچ پینچ نہیں ہے لیکن میں بھینگے کو کیا کہوں. کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا) کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا)۔ جب آنکھ کامل یعنی صحت مند ہوتی ہے تو وہ چیزوں کو ٹھیک حالت میں دیکھتی ہے لیکن احول آدمی کو چیزیں دو دکھائی دیتی ہیں ———— اے بت پرست! چونکہ ہم بھینگوں کے ساتھ قرین (ہو رہے) ہیں (اس لیے) ضروری ہوا کہ (ان کے فہم کے مطابق) مشرکانہ باتیں کریں. وہ وحدت بیان لفظی اور تصور ذہنی سے وراء الوراء ہے. (اس کو جب بھی سمجھانے لگیں تو) وہ دوئی (کے تصور) کے بغیر احاطۂ بیان میں نہیں آتی. (پس مجبوراً) یا تو احول (دو بیں) کی طرح اس دوئی کو گوارا کر لو یا زبان کو بند رکھو اور خاموش ہو جاؤ."

وحدۃ الوجود کا نظریہ ہی مولانا کو اس خطرناک خیال کی طرف لے گیا کہ حق تعالیٰ اپنے محبوب بندوں کے اندر حلول کر سکتا ہے اور اس وقت بندہ و رب کے درمیان جو حجاب ہے وہ اٹھ جاتا ہے اور بندے کا ہر قول و فعل خود اللہ کا قول و فعل بن جاتا ہے. اس بات کو انھوں نے بعض تمثیلات کے ذریعہ سمجھایا ہے. مثلاً ایک مثال انھوں نے لوہے کی دی ہے کہ جب اسے آگ میں خوب تپایا جاتا ہے تو وہ زرکان کی طرح بالکل سرخ ہو جاتا ہے بالفاظ دیگر اس میں آگ کی تمام خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں گویا کہ وہ خود آگ بن گیا ہے. یہی حالت مقام فنا فی اللہ میں سالک کی ہوتی ہے. تمثیل ملاحظہ ہو:

رنگ آہن محو رنگ آتش است — ز آتشے می لافد و خامش وش است

چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کان پس انا النارست لافش بے زباں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید اُو من آتشم من آتشم[1]

مولانا روم نے دوسری مثال انسان اور پری کی دی ہے کہ انسان پر جب کوئی پری (جن) مسلط ہو جاتی ہے تو اس وقت اس کی زبان سے جو الفاظ نکلتے ہیں یا اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ دراصل اس کے اقوال و افعال نہیں ہوتے بلکہ ان کا مصدر پری ہوتی ہے۔ جب ایک پری کے غلبہ و تسلط سے ایک انسان کی یہ حالت ہو سکتی ہے تو جس عاشق اللہ کے اندر خود حق تعالیٰ سرایت کر جائے اس کی حالت میں تغیر کیوں نہیں آ سکتا، تمثیل کے اشعار ملاحظہ ہوں:

چوں پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی
ہر چہ گوید اُو پری گفتہ بود زیں سری نہ زاں سری گفتہ بود
خوئے اُو رفتہ پری خود اُو شدہ ترک بے الہام تازی گو شدہ
چوں بخود آید نداند یک لغت چوں پری را ہست ایں کار و صفات
پس خداوندی پری و آدمی از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانون بود کردگار آں پری چوں خود بود[2]

"جب جن کسی آدمی میں حلول کر جاتا ہے تو اس آدمی سے آدمیت کا وصف زائل ہو جاتا ہے جو کچھ وہ (آدمی) کہتا ہے جن کا قول ہوتا ہے (یعنی) اس (جن کی) طرف سے (جو آدمی میں داخل ہے) اگرچہ اس آدمی کی طرف سے بولا گیا۔ اس آدمی کی اپنی خود (شخصیت) جاتی رہی وہ بالکل جن ہو گیا

---

[1] ان اشعار کا مطلب یہ ہے کہ جب لوہے کو آگ میں تپایا جاتا ہے تو وہ زر کان کی طرح سرخ ہو جاتا ہے۔ اس وقت اگر اس کی زبان حال سے "انا النار" (میں آگ ہوں) کا جملہ نکل جائے تو حقیقت حال کے مطابق ہوگا اور کوئی بھی اسے غلط نہیں کہہ سکتا ہے۔ ٹھیک یہی حال منصور کا ہوا کہ جب حق ان میں سرایت کر گیا تو وفور بے خودی میں ان کی زبان سے "انا الحق" نکل گیا جو عین مطابق حال تھا۔

[2] مذکورہ اشعار سے بالکل ظاہر ہے کہ مولانا کے نزدیک خدا بندے کے اندر حلول کر سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ مولانا جیسے نابغۂ روزگار نے "حلول جن" کو اپنے خیال کی تائید میں ایک علمی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے جو علمی دلیل تو کجا ایک بالکل بے سر و پا بات ہے، کاش کہ یہ اشعار مثنوی میں موجود نہ ہوتے۔

(چنانچہ تم نے کبھی دیکھا یا سنا ہوگا کہ) ایک (جاہل) ترک الہام کے بغیر عربی خواں بن گیا (کیونکہ اس کے اندر عربی خواں جن بولتا ہے) پھر جب وہ (ترک) خود میں یعنی اپنی طبعی حالت میں واپس آجاتا ہے تو (عربی) کا ایک لفظ نہیں جانتا۔ جب جن میں یہ ہنر اور صفت ہے تو جن وانس کا مالک (اللہ) جن سے کب کم ہوگا (کہ وہ انسان کی زبان سے تکلم نہ کر سکے) جب جن کو یہ حوصلہ اور قانون حاصل ہے تو اس جن کا پروردگار کیسا ہوگا۔"

محی الدّین ابن عربیؒ[1] (متوفی ۱۲۴۰ء)

محی الدین ابن عربی کی حیثیت نظریۂ وحدۃ الوجود کے بانی اور امام کی ہے۔ ان سے پہلے یہ نظریہ کسی فکری نظام کی صورت اختیار نہیں کر سکا تھا اور اس میں جو اشکالات و تناقضات تھے وہ رفع نہیں کئے گئے تھے۔ یہ کام ابن عربی نے انجام دیا۔ انھوں نے اسے ایک منظم

---

[1] ۵۲۴/۱۱۶۵ء میں اندلس کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ تیس سال تک وہ اشبیلیہ میں مقیم رہے اور وہاں فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ ۵۹۰/۱۱۹۴ء میں تیونس چلے گئے۔ وہاں انھوں نے اسرار تصوف سے آگاہی حاصل کی۔ اسی سال وہ مشرق کے سفر پر روانہ ہوئے پہلے دمشق پہنچے، دمشق سے بیت المقدس اور وہاں سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ ہوتے ہوئے وطن واپس آگئے۔

۵۹۸ھ میں دوبارہ عازم سفر ہوئے، کچھ سال مکہ معظمہ میں رہے پھر عراق و شام گئے اور بالآخر دمشق میں مستقل سکونت اختیار کرلی اور اسی جگہ ۶۳۸/۱۲۴۰ء میں راہیٔ ملک بقا ہوئے۔

ابن عربی بلاشبہ ایک عظیم المرتبت اور کثیر التصانیف عالم و صوفی تھے۔ ان کی تصنیفات کی تعداد ۲۰۰ تک بتائی جاتی ہے لیکن ان کی دو تصنیفات نے زیادہ شہرت پائی، ایک فتوحات مکیہ اور دوسری فصوص الحکم۔ آخرالذکر کتاب میں جو ۱۲۲۹ء میں دمشق میں لکھی گئی، وحدت الوجود کے مسائل تفصیل سے زیر بحث آئے ہیں۔

ابن عربی شاعر بھی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۲۰۲ء میں جب وہ مکہ معظمہ میں تھے اپنے ایرانی میزبان کی لڑکی کے عشق میں مبتلا ہوگئے۔ اس لڑکی کا نام نظام بن مکین الدین تھا۔ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اس کی وہی حیثیت تھی جو دانتے کے نزدیک Beatrice کی تھی جب ابن عربی کی عشقیہ غزلیں شائع ہوئیں تو لوگوں نے اعتراض کیا۔ شیخ نے فرمایا کہ یہ عشق مجازی نہیں عشق حقیقی ہے۔ دیکھیں:

(اے ہسٹری آف صوفی ازم ان انڈیا، سید اختر عباس رضوی، ج ۱ ص ۳۰۔ دی لیگیسی آف اسلام، سر تھومس آرنلڈ ص ۱۲۸)

فکری قالب دیا اور قرآن وحدیث کے دلائل سے اسے مبرہن کیا[1]۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ابن عربی نے وحدۃ الوجود کی جو تشریح کی ہے خود اس میں تناقض موجود ہے۔ وجود کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ واحد ہے اور وہی موجود ہے اس کے سوا یہاں جو وجود بھی ہے وہ وجود حقیقی کی محض ایک تجلی ہے جو لباس وجود میں ظاہر ہوئی ہے دوسرے لفظوں میں مخلوقات کا وجود عین خالق کا وجود ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین لکھتے ہیں[2]:

> "خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تمثل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تمثل بغیر صور خلق (صور علمیہ) کے ممکن نہیں، یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں۔"

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کائنات اور خدا ایک دوسرے کے عین ہیں بالفاظ دیگر کائنات ہی خدا اور خدا ہی کائنات ہے۔ اس کائنات کے ماوراء وجود حقیقی کا کوئی وجود نہیں، ابن عربی فرماتے ہیں: مابعد ھذا الا العدم المحض "ان تجلیات (کائنات) کے ماوراء عدم محض کے سوا کچھ نہیں۔"

لیکن بعض جگہوں پر انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ عالم غیر حقیقی ہے، وہم ہی وہم ہے گویا خدا ماورائے کائنات ہے، انہی کا قول ہے: الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود "اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی[3]۔"

اس ظاہری تناقض سے قطع نظر، ابن عربی کے یہاں اوّل الذکر خیال ہی غالب ہے یعنی خدا اور موجودات عالم میں عینیت پائی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کے علم میں اعیان ثابتہ (معلومات الٰہی) کی حیثیت سے موجود تھیں۔ ان اعیان پر حسب اسماء الٰہی کی تجلی ہوئی تو اعیان خارجیہ (موجودات خارجی) کا ظہور ہوا۔ اس اعتبار سے ہر شے اپنے عین ثابتہ یعنی ذات واجب الوجود کی مظہر ہے۔ انسان میں جو خلاصہ کائنات (عین الاعیان)

---

[1] ان دلائل کی حقیقت پر آخری باب میں تفصیلی گفتگو کی گئی ہے [2] قرآن اور تصوف ص۹۷ [3] تاریخ تصوف اسلام ص۳۰۷

ہے یہ ظہور کامل طور پر ہوا ہے یعنی اس میں حق تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ جلوہ گر ہوا ہے اسی لئے انسان کو خلافت کا منصب ملا۔ ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں ان خیالات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ہم یہاں اس سے چند اقتباسات نقل کرتے ہیں:

① انسان کے اعمال ہشت اعضاء پر منقسم ہیں، دو ہاتھ، دو پاؤں، سماعت و بصارت، زبان اور پیشانی۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ انسان کے تمام اعضاء کی حقیقت وہ خود ہے لہٰذا اصل عمل کرنے والا خود حق تعالیٰ ہے نہ کہ کوئی اور، ہاں صورت بندے کی ہے۔ اسماء الٰہیہ اسمائے مخلوقات میں مندرج ہیں۔ حق تعالیٰ مخلوقات کا عین ہے، اصل ہے۔ جب ظہور کرتا ہے تو اس کے مظہر کا نام خلق ہو جاتا ہے[1]۔"

② وہ ہر شے میں محدود اور معین ہے اور خاص اسم کا مسمّیٰ ہے، جلوہ گر ہے بلکہ ان کا عین ہے یہاں تک کہ کسی شئے خاص کے حق میں نہیں کہا جاتا مگر وہ اسم جو اس پر دلالت کرے جیسے کہا جاتا ہے کہ یہ آسمان ہے، زمین ہے، پتھر ہے، درخت ہے، حیوان ہے، فرشتہ ہے، رزق ہے، کھانا ہے حالانکہ ذات بالذات وموجود حقیقی وعین حقہ ایک ہی ہے۔ ہر شے سے وہی ظاہر ہے اور ہر چیز میں اسی کا جلوہ ہے[2]۔"

③ مراتب داخلی میں جو قبل "کُن" ہیں، ہم خدائے تعالیٰ میں تھے اور مراتب خارجی میں جو بعد "کُن" ہیں، خدا ہم میں ہے[3]۔"

④ فمن کان بالاشعاع مشرکاً ومن قال بالافراد کان موحداً " جو دوئی کا قائل ہوا (یعنی حق و خلق کو جدا سمجھا) تو وہ شرک کا مرتکب ہوا اور جس نے خلق اور وجود حقیقی کو ایک سمجھا یعنی یکی و یکتائی کا قائل ہوا وہ موحد ہے[4]۔"

---

[1] محی الدین ابن عربی، نصوص الحکم ص۲۸۹ [2] فصوص الحکم ص۳۴۴ [3] ایضاً ص۳۴۵

یہ شعر انہی کا ہے:

فما انت هو بل انت هو وتراه فی — عین الامور مسرحاً ومقیداً

"تم باعتبار آثار اس کے عین نہیں ہو بلکہ بلحاظ وجود حقیقی اس کے عین ہو۔ تم اطلاق و تقیید دونوں حالتوں میں اسی کو تمام اشیاء کا عین پاؤ گے۔" (فصوص الحکم ص۵۶)

⑤ اس خلقت جامع اور مظہر تام کو انسان اور خلیفہ کا نام دیا گیا۔ انسان کا نام اس لیے دیا گیا کہ انسان مردمک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں چونکہ انسانی خلقت تمام حقائق عالم کو حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لئے بلا تشبیہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصر کہتے ہیں اسی لیے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے، اس پر رحم کرتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے[۱]۔

⑥ پس جس نے جان لیا کہ حق عین طریق ہے تو اس نے اصل امر کو اصلی طور سے جان لیا کیونکہ وہ اسی جل وعلا میں چلا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہی معلوم ہے اور وہی عین سالک ومسافر۔ پس کیا عالم کیا معلوم اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں[۲]۔

ابن عربی کی تحریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک رب اور عبد میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے۔ "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: حتى يأتيك حق اليقين منتهى عبادتك بالفناء وجودك فيكون هذا العابد والمعبود جميعًا لا غيره[۳] "یہاں تک کہ تجھے حق الیقین حاصل ہو اور تیرے وجود کے ختم ہونے سے تیری عبادت بھی ختم ہو جائے پھر وہی عابد ہو گا اور وہی معبود، غیر نہیں" یہ شعر بھی انہی کا ہے[۴]:

الرب حق والعبد حق　　　　یا لیت شعری من المکلف

ان قلت عبد فذاک میت　　　　او قلت رب انی یکلف

"رب حق ہے اور بندہ بھی حق ہے، کاش مجھے معلوم ہو کہ مکلّف کون ہے؟ اگر تو کہے بندہ ہے تو وہ معدوم ہو چکا اور اگر کہے رب ہے تو وہ کیسے مکلّف ہو گا"۔

اس سلسلے میں فصوص الحکم سے چند مزید مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

① پس حق تعالیٰ نے ہماری تفہیم کے لئے اپنے آپ کو ہماری صفات سے بیان

---

[۱] فصوص الحکم ص ۱ [۲] ایضاً ص ۱۰۳ [۳] عرائس البیان ج ۱ ص ۵۲ برحاشیہ [۴] محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیہ ج ۱ ص ۲

فرمایا ہے: ید اللہ فوق ایدیھم ، اینما تولوا فثم وجہ اللہ ۔ ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ ، مرضت فلم تعدنی وغیرھا[1]۔ پس جب ہم نے حق کو دیکھا تو خود اپنے آپ کو دیکھا اور اس نے جب اپنے آپ کو دیکھا تو ہم کو دیکھا[2]۔

(۲) یہ تقریر تو اس وقت ہے جب عبد و رب کا اعتبار کیا جائے اور حق و خلق کہا جائے. جب ذات مطلق پر نظر ڈالی جائے اور حدیث کے اس حصّے کو دیکھا جائے کہ اس کا پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور زبان بن جاتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے ۔ اس کے سوا کوئی اور قوت اور محل قوت یعنی اعضا، کو دیکھے تو عبد و رب کا اعتبار نہیں رہتا۔ موحد کی نظر میں حق ہی حق ہے اور عبد خیالی ہے ، غافل کی نظر میں عبد ہی عبد ہے اور کامل کی نظر میں ایک لحاظ سے رب ہے اور ایک لحاظ سے عبد ہے[3]۔ اور ذات حقیقی ایک ہی ہے وہی تجلی کرنے والا ، وہی تجلی قبول کرنے والا ، وہی متجلیٰ اور وہی متجلی لہ ہے[4]"

(۳) اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ، بلکہ عبد منشاء کے لحاظ سے عین رب ، ہویت حق و حقیقت مطلق ہے[5]"

---

[1] ان احادیث پر تفصیلی گفتگو "وحدۃ الوجود اور حدیث" کے باب میں کی گئی ہے [2] فصوص الحکم ص۱۵ [3] ابن عربی نے متعدد مقامات پر تشریح کی ہے کہ انسان تقید و تعین کے لحاظ سے عبد ہے اور باعتبار اطلاق رب گویا جو رب تھا وہی جب محدود و متقید ہوا تو اس کا نام عبد ہو گیا، باعتبار حقیقت عبد و رب میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے بالکل واضح ہے (مزید دیکھیں فصوص الحکم ص۱۲۱)

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ابن عربی کی تحریروں میں دوسرے صوفیہ کی طرح کافی تضاد ملتا ہے ۔ کہیں تو وہ عبد و رب میں کچھ بھی فرق نہیں کرتے اور اس طرح کے مقامات زیادہ ہیں اور کہیں تھوڑا فرق کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں "کبھی بندہ فنا کی حالت میں ہوتا ہے تو جہت عبد نابود ہو جاتی ہے اور کبھی مقام بقا بعد الفنا میں رہتا ہے تو وہ بے شک عبد کامل رہتا ہے (ص۱۲۱) ایک دوسری جگہ ہے "اگر عبد کامل ہو گا تو وہ تجلی گاہ حق ہو گا اور انوار حق اس سے نمایاں ہوں گے"۔ اس طرح کی عبارتیں غالباً انھوں نے بالقصد رکھ دی ہیں تاکہ خلاف اسلام باتوں کی پردہ پوشی ہو سکے اور اگر کوئی ان کی کفریات پر معترض ہو تو کہہ سکیں کہ ہمارا مقصود تو دوسرا تھا [4] فصوص الحکم ص۱۲۱

④ تقریر بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ تمہارے اپنے آپ کو دیکھنے کا آئینہ حق تعالیٰ ہے اور حق تعالیٰ کے اپنے اسماء، اور ظہور احکام کے دیکھنے کا آئینہ تم ہو اور یہ اسمائے الٰہیہ گو مفہوم میں جدا ہیں مگر ان کا منشاء ذات حق ہی ہے لہٰذا امر حق اور امر عبد ایک دوسرے سے متشابہ ہو گئے[1]۔"

⑤ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام خلیل اس لئے ہوا کہ حق تعالیٰ صورت وجودی ابراہیم میں داخل ہو گیا ہے خواہ یہ صورت روحانی ہو یا جسمانی دینوی ہو یا اُخروی اس لیے کہ حق تعالیٰ ہر ایک حکم ہر ایک اثر میں داخل ہو گیا ہے خواہ یہ کہو کہ سریان خلیل اسمائے حق میں ہوا اور خواہ یہ کہو کہ سریان حق احکام و آثار خلیل میں، دونوں صحیح ہیں کیونکہ ہر حکم کے لئے ایک محل ہے جہاں وہ ظہور کرتا ہے[2]۔"

⑥ واضح ہو کہ کوئی چیز کسی چیز میں سرایت کرتی اور اس میں داخل ہوتی ہے تو شے ساری کو کہ جس میں سریان ہوا ہے چھپا لیتی ہے پس متخلل مُتخلّل فیہ یعنی جس میں سریان ہوا ہے، پوشیدہ و مخفی رہتا ہے۔ وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ ظاہر میں بطور غذا کے رہتا ہے جیسے پانی میں صوف داخل ہوتا ہے تو صوف پانی سے بڑھتا اور پھولتا ہے پس اگر حق تعالیٰ ظاہر ہو تو بندہ مستور و مخفی ہوتا ہے۔ اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ کے اسماء ہو جاتا ہے جیسے سمع و بصر وغیرہ.... اور اگر بندہ ظاہر ہوتا ہے تو حق تعالیٰ باطن ہو جاتا ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی بصارت، ہاتھ پاؤں اور جمیع قویٰ ہو جاتا ہے[3]۔"

⑦ حق تعالیٰ فرماتا ہے: ومارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ" اے محمدؐ جب تم نے بظاہر پھینکا تو حقیقت میں نہیں پھینکا بلکہ اللہ ہی نے پھینکا " آنکھوں نے تو صورت محمدیہ ہی کو دیکھا جس کے لئے حس ظاہر میں رمی یعنی پھینکنا ثابت ہے۔ اسی صورت سے اللہ تعالیٰ نے نفی رمی بھی کی ہے یعنی حضرت نے بالذات نہیں پھینکا

---

[1] فصوص الحکم ص۳۳۔ [2] ایضاً ص۵۵ [3] ایضاً ص۸۹۔

(وما رمیت) پھر اسی صورت محمدی کے لئے رمی ثابت کی گئی باعتبار توسط اور واسطہ ہونے کے (اذ رمیت) پھر بالذات پھینکنے والے کو صاف طور پر بیان کیا کہ وہ اللہ ہے (ولکن اللہ رمیٰ) لیکن صورت محمدی میں۔[1]"

مولانا جامی (متوفی ۸۹۸ھ/۱۴۹۳ء)

مولانا عبدالرحمٰن جامی بھی وحدۃ الوجود کے نظریہ کے زبردست حامی و مبلغ تھے۔ ان کی مختلف کتابیں مثلاً نفحات الانس جس کا تذکرہ پچھلے صفحات میں آچکا ہے، لوائح، اشعۃ اللمعات، کلّیات اور نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، ان کے خیالات کی آئینہ دار ہیں۔

مولانا جامی نے وحدۃ الوجود کے نظریے کی وضاحت کے لئے عشق کی اصطلاح کثرت سے استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک ساری کائنات پر عشق ہی کی حکم رانی ہے۔ مظاہر عالم کے تنوعات کے پس پردہ عشق ہی جلوہ گر ہے۔ لیکن عاشق و معشوق دو نہیں بلکہ ایک ہی وجود مطلق کے مظاہر ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ایک دوسرے کے آئینہ ہیں۔ ہر طرف عشق ہی عشق ہے، کہیں وہ معشوق بن گیا ہے اور کہیں عاشق، کہیں گل کہیں بلبل، کہیں نغمہ کہیں نے نواز۔

مولانا کے خیال کے مطابق سالکین کی سیر تمام تر "سیر الی اللہ" ہوتی ہے۔ وہی ان کی منزل مقصود ہے اور اس مقام یعنی "سیر الی اللہ" کی منزل پر پہنچ کر سالک کی ذات میں ذات حقیقی اس طرح جلوہ نما ہوتی ہے جیسے کوئی شے آئینہ میں منعکس ہو۔[2]

مولانا جامی کے نزدیک عالم ظہور سے پہلے عین حق تھا اور ظہور کے بعد حق عین عالم ہے دوسرے لفظوں میں فی الحقیقت وہی ایک حقیقت ہے جو ہر جگہ موجود ہے خواہ ظاہر ہو

---

[1] فصوص الحکم ص ۳۶۹

غالباً اسی باطل خیال سے متاثر ہو کر اُردو کے ایک شاعر نے کہا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر — اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر۔

[2] مولانا عبدالرحمٰن جامی، لوائح جامی ص ۱۲۵

یا باطن[1]:

"پس عالم ظاہر حق است وحق باطن عالم۔ عالم پیش از ظہور عین حق بود وحق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است"[2]

وجود حقیقی اور اس کے مظاہر میں تعلق کی نوعیت کو انھوں نے ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ جیسے کوزہ میں پانی منجمد ہوجائے یعنی برف بن جائے تو برف کا بے شک وجود ہے اور وہ پانی جو اس کے اندر ہے بادی النظر میں مختلف نظر آتا ہے لیکن آفتاب کی حرارت سے جب برف پگھل جاتی ہے تو اس کا وجود ختم ہوجاتا ہے اور پانی جو اصل تھا ظاہر ہوجاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حقیقت مطلقہ سے مظاہر کثیرہ بصورت تنوعات پیدا ہوتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ بظاہر ان مظاہر کثیرہ میں پوشیدہ ہوجاتی ہے لیکن جس گھڑی سالک (عاشق) کے دل میں آفتاب احدیت کی کرنیں منعکس ہوتی ہیں تو سالک کی نظر میں تعینات یعنی مظاہر کثیرہ کے سارے حجابات معدوم ہوجاتے ہیں اور ہر طرف جلوۂ وحدت ہی نظر آتا ہے[3]۔ درج ذیل اشعار میں اسی خیال کی ترجمانی کی گئی ہے:

ہست ہر ذرہ بوحدت خویش	پیش عارف گواہ وحدت اُو
نیست با ہیچ یک ز اشیا صد	می نماید بہ صورت ہم اُو
گر توئی جملہ در فضائی وجود	ہم خود انصاف دہ بگو حق کو
ور ہمہ اوست پیش چشم شہود	چیست پندار ہستی من وتو
پاک شو جامی از غبار دوئی	لوح خاطر کہ حق یکست نہ دو

"عارف کی نظر میں کائنات کا ہر ذرہ اپنی وحدت کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی وحدت کی گواہی دیتا ہے۔ عالم کی سینکڑوں اشیاء میں سے ایک بھی ایسی نہیں جو اپنی شکل وصورت سے ذات حق کی غماز نہ ہو۔ اگر فضائے وجود میں بس ایک تو ہی ہے تو انصاف سے بتا کہ پھر حق کدھر ہے؟ اگر چشم شہود میں ہر طرف وہی ایک وجود (وجود حقیقی) جلوہ گر ہے تو

---

[1] لوائح جامی، لائحہ ۲۵ [2] ایضاً ص۱۲۱ [3] کلیات جامی ص۴۵۶۔

پھر میری اور تیری ہستی کی حقیقت کیا ہے۔ جاؔمی لوحِ دل سے دوئی کے غبار کو دھو کر حق ایک ہے نہ کہ دو"

مذکورہ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا جامی نے وحدۃ الوجود کے بارہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ دراصل ابن عربی کے نظریات کی شرح و وضاحت ہے۔

شاہ ولی اللہ محدّث دھلوی رحمۃ اللہ علیہ

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ بھی وحدت الوجود کے قائل تھے۔ لیکن ان کا تعلق گروہ عینیہ سے تھا یا گروہ ورائیہ سے اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب علم کا خیال ہے کہ وہ عینی مسلک رکھتے تھے (ہمہ اوست) اور بعض کی رائے ہے کہ وہ ورائی فکر کے حامل تھے جیسا کہ "عبقات" میں مولانا شاہ اسمٰعیل شہید نے لکھا ہے[1]۔ یعنی وہ یہ تو مانتے تھے کہ موجودات کا صدور حق تعالیٰ سے ہوا ہے لیکن ان کے اندر اس کے سریان ومعیت کے خیال کو صحیح نہیں سمجھتے تھے بلکہ ذات حق کو وراء الوراء خیال کرتے تھے۔ لیکن تفہیمات الٰہیہ میں انھوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ صریحاً عینی مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔

وحدۃ الوجود کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ موجودات کا وجود کیسے ہوا اور ان کی اصل وکنہ کیا ہے؟ دوسرے لفظوں میں قدیم وحادث میں ربط وتعلق کی نوعیت کیا ہے۔ گروہ عینیہ کا خیال ہے کہ موجودات کا صدور حق تعالیٰ سے ہوا ہے لیکن یہ ظہور مراتب رکھتا ہے جسے اصطلاح تصوّف میں تنزّلات کہتے ہیں۔ ظہور کے ہر مرتبے میں اشکال وصور کے اختلاف کے باوجود اس کی اصل وحقیقت موجود حقیقی ہے۔

شاہ صاحب بھی اس خیال کے حامی تھے۔ تفہیمات الٰہیہ میں ان کا ایک خط "مکتوب مدنی" کے نام سے ہے اس میں انھوں نے کھل کر اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ تنزّلات کے ذکر میں حق تعالیٰ سے موجودات کی کیفیت صدور اور اس کی غرض وغایت

---

[1] عبقات ص ۸۸

بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں[1]:

"سوال یہ ہے کہ تنزلات کی ترتیب کیا ہے۔ اس کو یوں سمجھئے کہ پہلے مرتبے پر تو خود اس کی ذات ذات کی سطح پر جلوہ فگن ہوتی ہے۔ تجلی کی یہ صورت جزئی نہیں ہوتی بلکہ اس طرح کی کلیت لیے ہوئے ہوتی ہے کہ کائنات کی کسی چیز کو بھی اس کی وسعتوں سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری تجلی میں اس شان کلی کی تفصیلات ہوتی ہیں مگر صرف علم کی حد تک اعیان و افراد اس کی زد میں نہیں آتے۔ اس کے بعد آخری تجلی اعیان و افراد کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔
تجلیات کی اس تشریح کے بعد حقائق ممکنات کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان سے مراد وجود مطلق یا ذات کا ان صور و اشکال گوناگوں سے ملتبس ہونا ہے جو مختلف شیون و اعتبارات سے ابھرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ذات گرامی ان مختلف اور رنگا رنگ حالات سے متعرض ہوتی ہے تو اس تعرض و تلبیس سے ماہیات ممکنات کی تعیین ہوتی ہے۔ وجود ممکنات کا مطلب یہ ہے کہ یہی حقائق جواب تک مرتبہ علم میں تھے پیراہن وجود سے آراستہ ہیں"۔

مزید لکھتے ہیں[2]:

"اس طرح ماہیات اشیاء اور وجود میں ربط و انضمام کی ایسی نوعیت قائم ہو جاتی ہے جس کی کیفیت تو معلوم نہیں کی جا سکتی ہے مگر جس کا تحقق و اثبات بہرحال جانا بوجھا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ربط و تعلق کے اس انداز کی وجہ سے ان پر خصوصیات و آثار کا ترتب ہونے لگتا ہے۔ اس مرحلے پر کہا جاتا ہے کہ وجود مطلق نے تنزل فرمایا ہے یا یہ کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے"۔

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ تنزلات کے لباس میں دراصل وجود حقیقی کا ظہور ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اشکال و صور اور آثار و احکام کے اختلاف کے باوجود ہر شے کی اصل وکنہ وجود حقیقی ہے۔ اشکال و آثار کی گوناگونی کی وجہ تقیدات و تعینات ہیں مثلاً پانی ایک خاص شکل و ہیئت اور اثر رکھتا ہے لیکن یہی پانی جب برف بن جاتا ہے یعنی ایک دوسری متعین

---

[1] تفہیمات الٰہیہ: مکتوب مدنی ص۲۲ [2] ایضاً ص۲۴

صورت تو اس سے جداگانہ آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ جن لوگوں کی نظر صرف ظاہر پر ہوتی ہے وہ اشیاء کے صوری و اثری اختلافات کی بنا پر انھیں جداگانہ وجود خیال کرتے ہیں لیکن جو دیدۂ بینا رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ آثار و خصوصیات اور اشکال و صور کے اختلاف کے باوجود ان کی حقیقت و ماہیت ایک ہے اور وہ وجود حقیقی ہے۔ شاہ صاحب نے اس خیال کی وضاحت کے لئے متعدد مثالیں دی ہیں۔ مکتوب مذکور میں ایک جگہ شمع کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں[1]:

"حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے؟ اس کے بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ[2] تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف و نشانہ ہے اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے جیسے مثلاً شمع یا موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں۔ یہ سب اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہونگی مگر مزاج و اصل کے لحاظ سے انھیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا، یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مشترک اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ ان کی رنگا رنگ صورتوں کو اختیار کر لینے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا، بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جائے گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ یہی صورتیں درحقیقت انسان، گھوڑا اور گدھا کہلانے کی مستحق ہیں۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں، کیونکہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمۂ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقق ہی نہیں ہو پاتا۔"

دوسری مثال انھوں نے جسم مطلق کی دی ہے اور لکھا ہے کہ جب تک کوئی شے ایک متعین قالب میں نہیں ڈھلتی ہے اس پر آثار و خصوصیات کا ترتب نہیں ہوتا لیکن جیسے ہی وہ جسم کے ایک متعین سانچے میں ڈھل کر وجود پذیر ہوتی ہے اس سے مخصوص آثار و کیفیات کا صدور ہونے لگتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشکال و صور اور آثار و خصوصیات کی

---

[1] مکتوب مدنی ص۸
[2] اشارہ وحدۃ الوجود کے قائلین کی طرف ہے جیسا کہ آگے چل کر انھوں نے خود واضح کر دیا ہے۔ پہلا نقطۂ نظر وحدۃ الوجود کی ترجمانی کرتا ہے اور دوسرا وحدۃ الشہود کی اور دونوں صحیح ہیں (دیکھیں ص۸)

حیثیت معدومات (اعدام ممکنہ) کی ہے جب تک کہ ان کا تعلق ایک متعین جسم سے نہیں ہوجاتا ہے۔

لیکن اجسام کیا ہیں؟ یکسر معنی و ماہیات۔ یہی ماہیات (حقائق ممکنہ) جب وجود خارجی کا لباس زیب تن کر لیتی ہیں تو یہ مختلف اشیاء کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں چنانچہ اب کوئی راکب بن جاتا ہے کوئی مرکوب، کوئی سیف و سناں کہلاتا ہے اور کوئی ہدف و قتیل۔ لیکن باعتبار جسم مطلق وہ حقیقت واحدہ ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں[1]:

"دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم سیف و سنان کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ معنی معدوم اور وجود میں ایک طرح کا ربط و تعلق پیدا ہو گیا ہے جس کی وجہ سے اس کو خاص نام کے ساتھ متصف گردانا جا سکتا ہے ورنہ اس سے پہلے مطلق جسم کی نسبت یہ تھی کہ اس کو صور مختلفہ کا ہدف قرار دیا جا سکتا تھا یعنی وہ راکب بھی ہو سکتا تھا اور مرکوب بھی، سیف کے قالب میں بھی ڈھل سکتا تھا اور سنان کے سانچے میں بھی، لیکن اب جب کہ اس نے سیف کی صورت اختیار کر لی ہے تو ہم کہیں گے کہ جسم مطلق نے ایک خاص تعین کو اپنا لیا ہے اور بوقلموں صورتوں اور شکلوں میں سے ایک صورت کو چن لیا ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جسم ایک متعین ظہور میں آشکارا ہوا ہے۔"

ان مثالوں سے شاہ صاحب یہ بات ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ موجودات میں جو چیز قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے وہ وجود ہے اور یہ وجود حقیقی ہے جو موجودات کی عین حقیقت ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو کسی شے کا بھی وجود نہ ہو اس لئے صوفیہ کا یہ کہنا کہ عالم عین حق ہے بالکل درست ہے۔ شاہ صاحب اس کی تائید میں فرماتے ہیں[2]:

"صوفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ "العالم عین الحق" تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی ہے کہ ان وجودات خاصہ یا تعینات کی نفی کی جائے جو تنزل و ظہور کا نتیجہ ہیں، بلکہ وہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حق نے اس عالم آب و گل میں ظہور فرمایا ہے، یعنی جس طرح ایک منقولی کہتا ہے کہ زید و عمر

---

[1] مکتوب مدنی ص۱۹ [2] مکتوب مدنی ص۱۹، ص۲۰۔

ایک ہیں اور اس کا اشارہ تماثل نوعی کی طرف ہوتا ہے، مکمل اتحاد کی طرف نہیں، یا جب وہ یہ کہتا ہے کہ انسان اور گھوڑا ایک ہیں تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ان میں حیوانیت امر مشترک ہے۔ اسی انداز سے جب وہ شجاع اور شیر کو ایک قرار دیتا ہے تو اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ ان میں جو وصف مشترک ہے اس کی نشاندہی کرے۔ ٹھیک اسی طرح اور انہی معنوں میں صوفیہ "العالم عین الحق" کہتے ہیں اور اس سے ان کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ اس وجود منبسط میں اور ہمارے گردوپیش پھیلی ہوئی اس وسیع تر حقیقت میں، جس نے سارے عالم ہست و بود کا احاطہ کر رکھا ہے، حق کی جلوہ فرمائی ہے اور یہ کہ وجود کی یہ نوعیت براہ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے۔"

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ اور اس وجود میں کیا فرق ہے جو موجودات عالم میں حقیقت واحدہ کی صورت میں جاری و ساری ہے؟ اس سوال کے جواب میں اکثر صوفیہ نے الفاظ و تمثیلات کے پردے میں اصلی بات کو چھپانے کی سعی غیر مشکور کی ہے۔ لیکن بعض صوفیہ نے پردہ داری کی مطلقاً کوشش نہیں کی ہے اور صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے (ہمہ اوست) اگر کچھ فرق ہے تو محض اطلاق و تقیید کا یعنی حق اس ہستی مطلق کا نام ہے جو ہستی مقید کی صورت میں عالم رنگ و بو میں جلوہ گر ہے۔ شاہ صاحب نے مکتوب مدنی میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ "نفس کل" اور ہیولیٰ میں ربط و تعلق کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جس طرح موم کے ایک ٹکڑے کو تعین کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جا سکتا ہے اور جس طرح ایک انگوٹھی متنوع و بوقلموں نقوش کے ارتسام کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح ایک کلی جزئیات و افراد کے تعین کو اختیار کر سکتی ہے۔ اس کی بیّن مثال یہ ہے کہ تم ایک کلی کو ذہن میں فرض کرو۔ عقل اس معاملہ میں یہ کہے گی کہ یہ کلی جزئیات ہی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اب ربط و تعلق کی جو نوعیت کلی اور اس کی جزئیات میں رونما ہے وہی نفس و ہیولیٰ میں ہے اس لیے کہ ہیولیٰ سے ہماری مراد یہی ہے کہ نفس کلی نے

لہ مکتوب مدنی صلا۔

تشخص و تعین کا روپ دھار لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تشخص و تعین سے بالکل علیحدہ بھی نہیں ہے بلکہ صحیح تر تعبیر تو یہ ہے کہ جب یہ اپنی کلی شکل میں موجود ہو گی تو نفس کلی کہلائے گی اور جب تعین کا لبادہ اُوڑھ لے گی تو یہ ہیولیٰ سے موسوم ہو گی۔ عارف کو چاہیئے کہ جب وہ عینیت کے اس مرتبہ کی تصریح کرے تو ایسے الفاظ ضرور استعمال کرے جو فرق اعتباری کو واضح کر سکیں۔"

اوپر کی گفتگو سے بالکل واضح ہو گیا کہ شاہ صاحب نے مکتوب مدنی میں خالق و مخلوق میں ربط و تعلق کی جو نوعیت قائم کی ہے وہ ٹھیک ٹھیک عینی مسلک کے مطابق ہے لیکن راقم کا احساس ہے کہ شاہ صاحب اس عینی نقطۂ نظر سے پورے طور پر مطمئن نہیں تھے اور اس کی وجہ وہ شرعی قباحت ہے جو اس سے لازماً پیدا ہوتی ہے یعنی حلول و اتحاد کا عقیدہ جو سراسر باطل ہے غالباً اسی شرعی قباحت کو محسوس کر کے وہ اسی مکتوب کے آخر میں لکھتے ہیں[1]:

" اگر تم مجھ سے صحیح صحیح بات دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ جہاں تک ذاتِ الٰہی کا تعلق ہے وہ اس بات سے بالا و منزہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لئے کہ خارج تو خود نفس رحمانی سے تعبیر ہے اور "اعیان" اس کی ذات پر دلالت کناں ہیں۔ ہاں یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم تجلی ہے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے تجلی عظیم کے تحقق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجود سے نوازا۔"

اقتباس بالا میں شاہ صاحب نے حق تعالیٰ اور موجودات عالم میں جس نسبت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ نسبت تجلیہ ہے نہ کہ نسبت ذاتیہ جیسا کہ وجودی صوفیہ کا خیال ہے۔ "سطعات" میں یہ خیال زیادہ واضح شکل میں ملتا ہے گو کہ اس میں بھی کہیں کہیں عینی خیال کو در اندازی کا موقع مل گیا ہے۔

شاہ صاحب نے "سطعات" میں تنزلات وجود کے تین مدارج کا ذکر کیا ہے، ذات بحت (اللہ، غیب الغیب) مرتبۂ عقل اور مرتبۂ شخص اکبر (وجود منبسط)۔ شخص[2] اکبر کے دو جزو ہیں،

---

[1] مکتوب مدنی ص۱۳ [2] اس میں افلاک، فلک الافلاک (بہ اصطلاح فلاسفہ) ملائکہ (ملاء اعلیٰ و سافل) اور حیوانات کی جملہ انواع شامل ہیں۔

نفس کل اور نفس رحمانی. نفس رحمانی شخص اکبر کا محل و موضوع (مادہ یا ہیولیٰ) ہے اور نفس کلی (صورت) اس میں حلول کئے ہوئے ہے اور اس کے تعین کا ذمہ دار ہے. اس پورے مجموعہ کا نام شخص اکبر ہے[۱]. اسی کے لطیف ترین نقطہ میں جو ذاتِ حق کا آئینہ ہے، حق کی جلوہ گاہ ہے بالفاظ دیگر شخص اکبر کے تمام اجزا میں جو چیز سرایت کئے ہوئے ہے وہ تجلیٔ اعظم ہے جو حق تعالیٰ کے وجودوں میں سے ایک وجود ہے[۲] جس کے ذریعہ حق کا ظہور ہوا ہے[۳].

اس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم موجودات کے ساتھ اس تجلی کو نسبت معیت حاصل ہے اور اسی کے توسط سے اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے قرب واتصال رکھتا ہے. کائنات کے ذرہ ذرہ میں اس تجلی کا سریان ہے. وہ تجلی جو آفتاب کی کرنوں میں ہے وہی تجلی عالم نباتات وحیوانات کی مختلف الاشکال اشیاء میں بھی موجود ہے. غرضیکہ کائنات خلقت کی کوئی ذی روح اور غیر ذی روح شے ایسی نہیں ہے جس پر اس تجلی کی شعاعوں کا پرتو نہ ہوا ور اس کی فیضان بخشی سے محروم ہو. یہی تجلی انسان کے باطن میں بھی نہ صرف موجود ہے بلکہ یہی اس کے ظہور کی اصلی تجلی گاہ ہے." اسی کے ذریعہ حق تعالیٰ ان کے تمام اقوال وافعال کو سنتا اور دیکھتا ہے[۴]."

شاہ صاحب نے موجودات کے ساتھ تجلی اعظم کی معیت اور ان میں اس کے اثر و نفوذ کو ایک مثال سے سمجھایا ہے، لکھتے ہیں[۵]:

---

[۱] سلعات، سطعہ نمبر ۳۰،۳۱ [۲] شاہ صاحب کے اس خیال سے راقم کو اتفاق نہیں ہے. مشکل یہ ہے کہ صوفیہ کسی حال میں بھی وجود کے تصور سے دست بردار نہیں ہوتے، اللہ تعالیٰ کی تجلیات کو وجود کے مختلف خانوں میں تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے. بطور مثال سورج سے جو کرنیں نکلتی ہیں ان کو جداگانہ وجود سے متصف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ سورج سے الگ ان کا کوئی وجود ہی نہیں ہے. تجلی دراصل ایک کمال ہے جس کا وجود صاحب کمال کے وجود پر شے زائد کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ کمال کے خارجی ظہور کی ایک کیفیت محسوسہ ہے [۳] سلعات، سطعہ نمبر ۸ [۴] ایضاً، سطعہ نمبر ۱۲ [۵] ایضاً، سطعہ نمبر ۱۲.

" اگر تم چاہتے ہو کہ عالم موجودات (عالم احکام) میں تجلّیٔ اعظم کے نفوذ و سریان کی حقیقت کو مشاہدہ کے انداز میں سمجھو تو چنے کے دانے پر غور کرو کہ اس کے تمام اجزا ایک دوسرے ملے ہوتے ہیں۔ جب تم اس دانے کو پانی میں ڈال دیتے ہو تو بتدریج پانی اس کے ایک ایک جزء میں سرایت کر جاتا ہے مگر اس سے نہ تو دانے کی شکل و شباہت میں کوئی فرق واقع ہوتا ہے اور نہ اس کے اجزا کے تناسب طبعی میں کوئی تغیر پیدا ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح تجلّیٔ اعظم کا نور تازہ کائنات کی تمام چیزوں میں داخل ہے اور ہر سبب و مسبب کا احاطہ باطنی طور پر کئے ہوئے ہے بایں طور کہ ہر سبب کو اس کی سببیّت حقیقیہ سے معزول کر رکھا ہے اور اس کی سببیت ظاہریہ کو طبعی حالت پر باقی رکھا ہے۔ پس ظاہر میں تو آگ روئی کو جلانے والی ہے لیکن فی الحقیقت روئی کا جلنا اور آگ کا جلانا دونوں افعال تجلّیٔ اعظم کی طرف منسوب ہیں۔ اور یہی مفہوم ہے شرع کی اس بات کا کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہے۔ اور تمام اسباب اس کے معنوی سلسلۂ اسباب کی ظاہری صورت ہیں "[1]

شاہ صاحب نے سیر و سلوک کی منزل مقصود اسی تجلّیٔ اعظم کے مشاہدہ کو قرار دیا ہے۔ جس طرح شخص اکبر کے لطیف ترین اور مجرّد حصّے پر اس تجلّی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح انسان کے اندر بھی ایک لطیف ترین نقطہ ہے اور اس کا نام نفس ناطقہ ہے اور اسی میں تجلّیٔ اعظم جلوہ فگن ہوتی ہے۔ لیکن اس کا مشاہدہ اسی وقت ممکن ہے جب سالک اپنی توجّہ جرم آئینہ کے بجائے صرف آئینہ میں موجود صورت پر مرکوز رکھے۔ ایک عارف کامل جب اس تجلّی کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس وقت اس کی نظر مجرّد محض پر ہوتی ہے آئینہ (عالم موجودات) اس کی نگاہ میں معدوم ہو جاتا ہے بلکہ اس کا تصوّر بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا، بالکل اسی طرح جیسے ہم اپنی صورت آئینہ میں دیکھتے ہیں تو اس وقت خود آئینہ کی دید سے غافل رہتے ہیں۔ اگر عارف کی توجّہ بوقت مشاہدہ تجلّی سے ہٹ کر جرم آئینہ کی طرف منعطف ہو جائے تو گویا وہ مقام علم سے گر کر مقام جہل میں آگیا۔[1]

---

[1] سطعات، سطعہ نمبر ۹

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تجلی اعظم نے جس آئینہ (شخص اکبر کا لطیف ترین نقطہ) میں ظہور کیا ہے خود اس کے جرم (مادہ) کی حقیقت کیا ہے اور اس کا حق تعالیٰ کی ذات سے کیا تعلق ہے؟ اس سوال کا جواب نہایت مشکل ہے اور شاہ صاحب نے بھی اس سے صرف نظر کیا ہے۔ بہرحال سطور بالا میں شاہ صاحب کے جو خیالات حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں ربط و تعلق کی نوعیت کے متعلق پیش کئے گئے ہیں ان سے بالکل واضح ہو گیا کہ وہ درائی فکر رکھتے تھے۔ ابتداء میں بلاشبہ وہ عینی خیال کی طرف مائل ہوئے جس کے متعدد اسباب تھے لیکن بعد میں انھوں نے محسوس کر لیا کہ وحدۃ الوجود کا عینی تصور سراسر باطل ہے۔ "فیوض الحرمین" میں شاہ صاحب کے ایک مکاشفہ سے بھی ہمارے اس خیال کی مزید تائید ہوتی ہے۔ اس مکاشفہ کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں پیش کرتے ہیں:

شاہ صاحب نے خواب میں اللہ والوں کے دو گروہ دیکھے، ایک گروہ ذاکرین کا جو وحدۃ الوجود کا منکر تھا اور دوسرا وحدۃ الوجود کے قائلین کا جو کائنات میں ذات باری کے وجود کے سریان کے متعلق غور و فکر میں مشغول تھا۔ اول الذکر کے چہرے حسین و جمیل اور ترو تازہ تھے اور ثانی الذکر کے چہرے ندامت زدہ تھے اور ان پر خاک اڑ رہی تھی۔

دونوں گروہوں میں بحث و مباحثہ شروع ہو گیا۔ ذاکرین کہنے لگے کہ ہمارے عقیدے کی سچائی کی دلیل ہمارے چہروں کے انوار اور ان کی طراوت و تازگی ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین نے جواباً کہا "یہ ایک امر واقعہ نہیں ہے کہ تمام موجودات عالم ذات حق میں سمائی ہوئی ہیں۔ ہم نے اس راز کو پا لیا اور تم بے خبر رہے اس لیے تم کو ہم پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔"

جب اس بحث نے ایک طویل نزاع کی شکل اختیار کر لی تو انھوں نے شاہ صاحب کو اپنا حَکَم بنایا۔ اور شاہ صاحب نے اسے منظور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ علوم کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ علوم جن سے نفوس کی تہذیب ہوتی ہے اور دوسرے وہ علوم جن کا تعلق نفوس کے تزکیہ و اصلاح سے نہیں ہے۔ ذاکرین کا تعلق پہلے قسم کے علوم سے ہے چونکہ وہ طبعاً ان علوم سے فطری مناسبت رکھتے ہیں اس لئے ان کے نفوس کی تہذیب

واصلاح ہوگئی گو کہ وہ وحدۃ الوجود کی حقیقت سے بے خبر رہے۔ اس کے برعکس وحدۃ الوجود کے ماننے والوں کا تعلق دوسرے قسم کے علوم سے ہے لیکن ان علوم سے ان کو طبعی مناسبت حاصل نہیں ہے اس لئے وہ حقیقت کے قریب پہنچ کر بھی اس سے پورے طور پر آگاہ نہ ہو سکے۔ وحدۃ الوجود کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ موجودات عالم میں حق تعالیٰ کس طرح جاری وساری ہے۔ اس دقیق مسئلہ میں انھوں نے اپنی فکر کی عنان کو بے لگام چھوڑ دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے ہاتھ سے ذات حق کی تعظیم، اس سے محبت اور موجودات سے اس کے ماوراء، اور منزہ ہونے کا سررشتہ چھوٹ گیا اس فکری بے احتیاطی اور نظری بے اعتدالی کی وجہ سے معرفت حق ان کو کما حقہ حاصل نہ ہوئی اور ان کے نفوس کی اصلاح وتہذیب بھی نہ ہو سکی[۱]"

---

[۱] فیوض الحرمین ترجمہ پروفیسر محمد سرور ص۵۲ تا ۲۰۵ (تلخیص راقم کے الفاظ میں ہے) "فیوض الحرمین میں بعض ایسی باتیں مذکور ہیں جن کو پڑھ کر سخت حیرت ہوتی ہے کہ کیا یہ فی الواقع شاہ صاحب ہی کی تحریر ہے۔ بطور نمونہ چند باتیں ملاحظہ فرمائیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی "تدلی" کا مظہر بشری میں ظہور تھے اور اس اعتبار سے ظاہر اور مظہر میں کوئی فرق نہ تھا (ص۱۲۱) شاہ صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استمداد (ص۱۲۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انسانوں کے حاجت روا تھے (ص۱۲۳) شاہ صاحب کو (اللہ نے نہیں بلکہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجددیت، وصایت اور قطبیت ارشادیہ کے مناصب سے نوازا تھا (ص۱۲۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فقہ حنفی کو ترجیح دینا (ص۱۲۶) یہ تمام باتیں شاہ صاحب کے "دسویں مشاہدے" میں مذکور ہیں۔ بارہویں مشاہدے کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں۔ "علاوہ ازیں ایک دن مجھ پر ذات حق کی نظر کا فیضان ہوا۔ اور یہ وہ چیز ہے جو انبیاء میں سے صرف ہمارے ہی نبی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کو نصیب ہوئی ہے۔" (ص۱۵۱) حیرت ہے کہ تکفیری مشغلہ رکھنے والے ہندی علماء کی نظر سے یہ عبارتیں کس طرح مخفی رہ گئیں، کہیں یہ تجاہل عارفانہ تو نہیں؟

وحدت الشہود

وحدت الوجود پر گفتگو کرتے وقت کسی کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ مجدّد الف ثانیؒ کے نظریۂ وحدت الشہود کو نظر انداز کر دے۔ تصوّف کی دنیا میں یہ دونوں نظریے اس طرح باہم دست و گریباں ہیں کہ آج بھی ان کی نزاع ختم نہیں ہوئی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ماضی کی طرح عہد حاضر میں بھی اکثر صوفیہ اور تصوّف کی طرف طبعی میلان رکھنے والے علماء بھی وحدت الشہود کے بجائے وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ حالانکہ مجدّد صاحب نے پوری وضاحت کے ساتھ وحدت الوجود کے نظریہ کی غلطی نہ صرف علمی سطح پر واضح کر دی ہے بلکہ کشف کی بنیاد پر بھی اس کا ابطال فرمایا ہے۔

وحدت الشہود کے مقابلہ میں وحدت الوجود کی طرف اہل علم کے میلان کی ایک بڑی علت وحدت الوجود کا قدیم فلسفیانہ تخیل ہے جو اپنے اندر بڑی علمی جاذبیت اور فکری کشش رکھتا ہے۔ اگر آپ کسی وجودی سے پوچھیں کہ وحدت الوجود کا کیا مطلب ہے تو وہ جواب میں کہے گا کہ وجود حقیقی صرف ایک ہے اور اس کے سوا جو وجود بھی ہے وہ موجود بالعرض ہے یعنی اس کا اپنا کوئی ذاتی وجود نہیں ہے، اور وہ وجود حقیقی سے قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جواب میں شرعی نقطۂ نظر سے بظاہر کوئی غلطی نظر نہیں آتی۔ لیکن جب آپ اس سے یہ پوچھیں گے کہ اچھا وجود حقیقی اور موجود بالعرض میں کیا نسبت و علاقہ ہے؟ تو وہ بادل نخواستہ یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ دونوں میں باعتبار وجود عینیت ہے۔ اس جواب سے جو شرعی قباحت لازم آتی ہے اس کو محسوس کر کے وہ فوراً یہ بھی کہے گا: لیکن باعتبار ذات ان میں غیریت بھی ہے[1]

---

[1] مولانا عبدالرحمن جامی، لوائح جامی، لائحہ چہار دہم صفحہ ۱۰۔

اور جامی کا یہ مصرعہ پڑھ دے گا: گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی[1]۔

مجدد صاحب کا سا بالغ نظر، نکتہ رس اور اسرار شریعت کا رازداں بھی وحدت الوجود کی معنوی دلربائی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ لیکن چونکہ وہ تصوف کے ساتھ شریعت یعنی قرآن وحدیث پر بھی گہری نظر رکھتے تھے اور طبیعت بھی مستقیم پائی تھی اس لیے بہت جلد "وجودی سحر" سے آزاد ہو گئے اور ان پر اصل حقیقت روشن ہو گئی۔

مجدد صاحب نے جیسے ہی اس نظریہ کی غلطی اور اس کے خطرناک نتائج کو محسوس کیا اسی وقت اس کی تغلیط پر کمربستہ ہو گئے۔ انھوں نے اس نظریہ کی تردید کی بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کی اصلاح کے لئے ایک دوسرا نظریہ پیش کیا جو تاریخ تصوف میں وحدت الشہود کے نام سے جانا جاتا ہے۔

وحدت الشہود کا مفہوم

وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں بنیادی طور پر دو باتیں نزاعی ہیں۔ پہلی بات وجود کی غیریت اور عینیت کا مسئلہ ہے اور دوسری نفی خودی، اس پر ہم بعد میں روشنی ڈالیں گے۔

وجود کی غیریت اور عینیت کا تعلق اس بات سے ہے کہ موجودات عالم کی حقیقت اور اپنے خالق سے اس کی نسبت و تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ وحدت الوجود کے ماننے والے عالم مادی کو عین حق کہتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں وجود حقیقی کے سوا کوئی دوسری چیز یہاں موجود ہی نہیں ہے۔ یہ وجود حقیقی ہی ہے جو موجودات کے اندر ان کا عین بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ اس لیے باعتبار وجود ان میں وحدت ہے۔

وجودی صوفیہ اپنے اس خیال کی تائید میں علمی دلائل کے ساتھ کشف کو بھی پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سالک جب غور و فکر (مراقبہ) کرتا ہے تو اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ وجود حقیقی کے سوا یہاں کوئی اور موجود نہیں ہے۔

مجدد صاحب نے علمی اور کشفی دونوں طریقوں سے بتایا کہ وجودی صوفیہ کا مذکورہ خیال صحیح

---

[1] لوائح جامی، لائحہ بست و سوم ص۱۱۔

نہیں ہے۔ اور ان کا مشاہدۂ وحدت الوجود دراصل ان کا سکر ہے یعنی غلبۂ حال ورنہ عالم کا وجود ایک حقیقت واقعہ ہے۔ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں[1]:

"توحید کی یہ قسم (وحدت الوجود) حال کے دائرے میں داخل ہے، مطابق شریعت اور مطابق نفس الامر کے نہیں ہے۔"

مجدد صاحب نے اس بات کو آفتاب کی روشنی میں ستاروں کی پوشیدگی سے سمجھایا ہے، فرماتے ہیں[2]:

"ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم ہو گیا تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ستاروں کو اس وقت نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا اس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا اور اس وقت بھی جبکہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے نیست و نابود نہیں ہیں بلکہ جانتا ہے کہ ستارے موجود ہیں لیکن پوشیدہ ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں۔ اور ایسا شخص ان لوگوں کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کرتے ہیں، انکار کے مقام میں ہے اور جانتا ہے کہ یہ معرفت صحیح نہیں ہے۔ پس توحید وجودی کہ ماسوائے ذات حق کی نفی ہے عقل و شرع کی بالکل مخالف ہے۔ برخلاف توحید شہودی کے کہ ایک کے دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں مثلاً طلوعِ آفتاب کے وقت ستاروں کی نفی کرنا اور ان کو معدوم سمجھنا خلاف واقع ہے البتہ اس وقت ستاروں کو نہ دیکھنا کچھ مخالف (عقل) نہیں بلکہ یہ نہ دیکھنا بھی نور آفتاب کے غلبہ اور دیکھنے والے کے ضعف بصر کے باعث ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اسی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جائے اور قوی ہو جائے تو ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھے گا۔"

اور اسی کا نام وحدت الشہود ہے یعنی سالک موجودات کی کثرت میں بھی وجود حقیقی کو دیکھے اور اسی کو موجود جانے، اس کے لیے یہ لازم نہیں کہ وہ موجودات کے وجود کی نفی کرے جو ایک حقیقت واقعہ ہے[3]۔

---

[1] مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۳۱۔ [2] مکتوبات دفتر اول، مکتوب نمبر ۴۳۔

[3] مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۷۲۔

اس سلسلہ میں مجدد صاحب نے اپنے مشاہدہ وکشف کی تفصیل بھی پیش کی ہے جس پر اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو بات بالکل واضح اور متحقق ہو جاتی ہے اور اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ وحدت الوجود روحانی تجربہ کی بالکل ابتدائی منزل ہے جو سرتاسر ایک حالت دیدہ ہے اور غیر واقعی ہے۔ اس کے بعد بھی منزلیں ہیں اور ان سے گذرے بغیر کوئی صوفی وجود حقیقی تو کجا خود اپنی حقیقت سے بے خبر رہتا ہے۔

مجدد صاحب نے لکھا ہے کہ بلاشبہ مشاہدۂ حق میں سالک پر ایک حالت یا کیفیت طاری ہوتی ہے جب وہ محسوس کرتا ہے کہ وجود حقیقی کے سوا کائنات میں اور کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر وہ یہ گمان کر بیٹھتا ہے کہ خدا اور وہ دونوں ایک ہیں یعنی باعتبار وجود متحد العین[1]۔

لیکن مجدد صاحب اس حالت کو سالک کا کمال نہیں اس کا نقص تصور کرتے ہیں اور جو سالکین اسی مقام پر رک جاتے ہیں اور اس سے آگے نہیں جاتے اور جن کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، وہ اصل حقیقت سے بے خبر رہتے ہیں۔ اس تجربہ سے مجدد صاحب بھی گذرے تھے اور مدتوں اس درجہ پر فائز رہے لیکن جب انھوں نے جان لیا کہ یہ مشاہدۂ حق کا بالکل ابتدائی درجہ ہے اور اپنے اندر نقائص رکھتا ہے تو وہ آگے بڑھے اور مقام ظلّیت تک پہنچے۔ اس درجہ میں سالک کو احساس ہو جاتا ہے کہ وہ خدا سے متحد نہیں بلکہ اس سے الگ وجود ہے مگر نسبت ظلّیت پھر بھی قائم رہتی ہے یعنی خالق اور مخلوق میں اصل اور ظلّ کی نسبت محسوس کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہر چیز اسے وجود حقیقی کا ظل یا سایہ نظر آتی ہے۔ اس کے بعد روحانی ترقی کا ایک اور درجہ آتا ہے جسے مجدد صاحب نے اصطلاحاً عبدیت کا درجہ کہا ہے۔ یہ سلوک کا منتہائے کمال ہے اور اس تک بہت کم صوفیہ پہنچتے ہیں۔ اس درجہ میں سالک کو بالیقین محسوس ہوتا ہے کہ وہ خدا سے قطعی طور پر الگ ہے۔ اس میں اور خدا میں کسی پہلو سے بھی کوئی بات مشترک نہیں ہے۔ وہ خود کو خدا کا

---

[1] اس کو اصطلاح تصوّف میں جام کا درجہ کہتے ہیں کیونکہ اس درجہ میں سالک پر اس قدر محویت اور استغراق کی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ وہ خود اپنی ذات سے غافل ہو جاتا ہے اور اس کی زبان سے بے اختیارانہ نعرۂ انا الحق نکل جاتا ہے جیسا کہ منصور حلاج سے صادر ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ سالک کی حالت سکر ہے نہ کہ حقیقت واقعہ۔

ایک بندۂ حقیر سمجھتا ہے، اور اپنی غایت تخلیق اس کے احکام اور مرضیات کی بجاآوری خیال کرتا ہے۔
مجدّد صاحب کے اس روحانی تجربہ کا خلاصہ یہ ہے[1]:

" پہلے میں وحدت الوجود کا قائل تھا پھر مجھے کشف سے بھی یہی حق ثابت ہوا مگر اس کے بعد مجھ پر دوسری نسبتیں وارد ہوئیں۔ پھر میں مقام ظلّیت میں پہنچا اور پھر مقام عبدیت پر فائز ہوا اور پہلے مقامات سے میں نے توبہ کی اس سے قبل میں سمجھتا تھا کہ توحید وجودی سے اونچا کوئی مقام نہیں ہے۔"

کیا وحدت الوجود و وحدت الشہود نزاع لفظی ہے؟

بعض اہل علم کا خیال ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ محض لفظی ہے ورنہ دونوں نظریے ایک ہی حقیقت کے ترجمان ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا یہی خیال ہے، لکھتے ہیں[2]:

" حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے؟ اس کے بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف و نشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے جیسے مثلاً شمع یا موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں۔ یہ سب اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج واصل کے لحاظ سے انھیں مختلف

---

[1] الفاظ اور طریق تعبیر سے قطع نظر، یہ ٹھیک اس مشاہدہ کے مطابق ہے جسے قرآن مجید میں "ملکوت السمٰوٰت والارض" کے مشاہدہ سے تعبیر کیا گیا ہے (سورہ انعام: ۷۶) اس مشاہدہ کا تعلق سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تلاش حق سے ہے۔ مظاہر فطرت کے نمود و زوال سے حضرت ابراہیم علیہ السلام پر یہ حقیقت ظاہر ہوئی کہ اس کائنات کا مقتدر اعلیٰ (الٰہ) ایک ہے اور وہ اللہ ہے۔ اس کے سوا جو وجود بھی ہے اس کی پیشانی پر بندگی کا داغ لگا ہوا ہے اور وہ اللہ کے تابع فرمان ہے۔ قرآنی مشاہدۂ حق اور وجودی صوفیہ کے مشاہدہ میں باعتبار نتیجہ کتنا فرق ہے۔ اوّل الذکر اللہ کے اقتدار کی وحدت کا اعلان ہے اور موخر الذکر میں وجود کی وحدت کا جس سے شرک کا دروازہ کھلتا ہے جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔

[1] مکتوبات، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۳۱ [2] مکتوب مدنی ص ۶۰

نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا، یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمیہ ان سب میں مشترک اور بنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ ان کی رنگارنگ صورتوں کو اختیار کر لینے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جائے گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی صورتیں درحقیقت انسان، گھوڑا اور گدھا کہلانے کی مستحق ہیں۔ ہاں یہ البتہ صحیح ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں، کیونکہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمۂ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقق ہی نہیں ہو پاتا۔

دوسرا گروہ حادث قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ عالم دراصل اسماء و صفات کے ان عکوس و ظلال سے تعبیر ہے جو اعدام متقابلہ کے آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے لہٰذا جب قدرت کی ضو فشانیاں عجز کے آئینے میں ہوں گی تو اس سے قدرت ممکنہ ظہور میں آجائے گی۔ جب موجودات کی یہ توجیہ فہم و فکر کی گرفت میں آگئی تو تمام صفات وجود کو اسی پر قیاس کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پہلا نقطۂ نظر وحدت الوجود کی ترجمانی کرتا ہے اور دوسرا وحدت شہود کی۔ ہمارے خیال میں کشف پر مبنی یہ دونوں نتائج صحیح ہیں"۔

اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں[1]:

"خلاصۂ بحث یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حقائق ممکنات دراصل عکوس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں، کسی طرح بھی شیخ ابن عربی کی تصریحات کے خلاف نہیں ہے"۔

مولانا اسمٰعیل شہید بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ انھوں نے "عبقات" میں "نظریات وحدت الوجود و وحدت الشہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت، کیا یہ نزاع لفظی ہے؟" کے عنوان سے لکھا ہے کہ "بہرحال عارف جامی اور شیخ صدرالدین قونوی کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ لوگ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے سب سے بڑے حامیوں میں ہیں لیکن وحدت الوجود کا جو واقعی مطلب ان حضرات نے خود بیان کیا ہے اس میں اور حضرت مجدد الف ثانی جو کچھ فرماتے ہیں اس میں انصاف سے بتاؤ کہ کیا اختلاف ہے اور دونوں مسلکوں میں کیا فرق ہے؟ بہرکیف خاطر

---

[1] مکتوب مدنی ص ۳۰۔

دمنظور میں قیومیت کا علاقہ مان لینے کے بعد دونوں دعوے درست ہو جاتے ہیں یعنی یہ بھی کہ (وجوداً) ناظر و منظور میں اتحاد بھی ہے اور یہ بھی کہ محل و مقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ایک دوسرے کا غیر بھی ہے۔ واقعہ یہی ہے جس کے دو پہلو ہیں اور ہر ایک فریق ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے[1]۔"

مولانا اشرف علی تھانویؒ کا شمار بھی ان علماء میں ہوتا ہے جو وحدت الوجود کے قائل تھے اور ان کے شیخ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کا بھی یہی مسلک تھا۔ مولانا تھانویؒ نے اپنی کتاب "التکشف عن مہمات التصوف" میں "تحقیق مسئلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود" کے عنوان سے جو کچھ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ اور ان کے مرشد حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ دونوں وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کے قائل تھے اور ان میں جو ظاہری اختلاف نظر آتا ہے اس کو نزاع لفظی قرار دیتے تھے۔ انہی کے الفاظ میں "پس وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں اختلاف لفظی ہے کما قال مرشدی[2]۔"

اس سلسلے میں راقم کی تحقیق یہ ہے کہ ان دونوں نظریات میں اتحاد بھی ہے اور اختلاف بھی۔ اتحاد کا پہلو یہ ہے کہ دونوں نظریے وجود حقیقی کی وحدت کے شہود میں متفق ہیں۔ اختلاف وجود اشیاء اور وجود حقیقی اور وجود ممکنات میں نسبت و تعلق کے بارہ میں ہے۔ وحدت الشہود کے مطابق وجود حقیقی کی وحدت کا مشاہدہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے ماسوا کے وجود (وجود اشیاء) سے انکار کیا جائے دوسرے لفظوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ وجود اشیاء بھی ایک حقیقت واقعہ ہے خواہ وجود ظلی ہی سہی۔

اس کے برخلاف وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے سوا یہاں کسی دوسری چیز کا وجود گویا ہے ہی نہیں کیونکہ بظاہر اس کے سوا جو وجود بھی نظر آتا ہے وہ وجود حقیقی کی تجلی یا تمثل ہے۔

---

[1] عبقات، ترجمہ مولانا سید مناظر احسن گیلانی صـ ۸۹ تا ۹۱ مزید دیکھیں صـ ۱۳۲ (یعنی ابن عربی اتحاد وجود کی طرف اور مجدد صاحب مغائرت کی طرف مائل ہو گئے) [2] التکشف عن مہمات التصوف صـ ۶۰ مطبوعہ دہلی ۱۳۲۷ھ

اس اختلاف کے بطن سے ایک اور اختلاف بھی پیدا ہوا یعنی ظاہر و مظہر یا اصطلاح تصوف میں وجودِ حقیقی اور وجودِ ممکنات میں ربط و تعلق کا مسئلہ۔ توحیدِ وجودی کے قائلین کہتے ہیں کہ وجودِ اشیاء دراصل ان صورِ علمیہ (حقائق کونیہ یا اعیانِ ثابتہ) کی تجلّی یا تمثّل ہے جو علمِ الٰہی میں مندرج ہیں۔ اس لیے خدا اور وجودِ اشیاء میں باعتبار وجود عینیت ہے۔ اور اسی لیے وہ عالم کو عینِ حق کہتے ہیں۔ توحیدِ شہودی کے حامی اس خیال کے منکر ہیں۔ مجدّد صاحب نے لکھا ہے کہ وجودِ اشیاء صورِ علمیہ کی تجلّی یا تمثّل نہیں بلکہ حق تعالیٰ نے صورِ علمیہ کے مطابق خارج میں ان کو وجود بخش دیا ہے گویا اشیاء صورِ علمیہ کے عکوس و ظلال ہیں جو مقابل اعدام میں منطبع ہو گئے ہیں[1]۔ اس نظریہ کے مطابق خالق اور اس کی موجودات میں نسبت ظلّیت پائی جاتی ہے[2]۔

اوپر کی گفتگو سے واضح ہو گیا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں محض لفظی نزاع نہیں بلکہ یہ ایک اصولی اختلاف ہے۔ جن بزرگوں نے ان میں فرق نہیں کیا ہے ان کا خیال صحیح نہیں ہے۔ شرعی اعتبار سے بھی دونوں میں اختلاف ہے۔ اس پر مزید گفتگو مجدّد صاحب کے نظریۂ ظلال و عکوس کے تحت آگے آ رہی ہے۔

نظریۂ ظلال وعکوس

وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں میں بنیادی مسئلہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ظاہر و مظہر میں ربط و تعبیر کا مسئلہ ہے۔ اور یہ ایک انتہائی نازک اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مجدّد صاحب نے ایک مکتوب میں مشائخ کے تین گروہ کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ان کے خیالات پیش کئے ہیں۔ اس کی تلخیص درج ذیل ہے[3]۔

---

[1] مکتوبات، دفتر سوم مکتوب نمبر ۱ و دفتر اوّل مکتوب نمبر ۲۲۴ مزید دیکھیں: مکتوب مدنی ص ۴ [2] یعنی جو نسبت اصل شے اور اس کے سائے میں ہوتی ہے وہی نسبت خالق اور اس کی مخلوقات میں ہے اور یہ معلوم ہے کہ ظل کی اپنی کوئی حقیقت نہیں اس کا وجود اصل شے کے وجود پر منحصر ہے۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔ [3] مکتوبات، دفتر اوّل مکتوب نمبر ۱۶۰۔

"مشائخ کے تین گروہ ہیں، پہلا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم خدا کے موجود کرنے سے خارج میں موجود ہے اور جو کمالات و صفات کہ عالم میں ہیں وہ سب اللہ نے موجود کی ہیں۔ یہ گروہ اپنے معتقدات کلامیہ میں علماء اہل سنت سے متفق ہے۔ ان میں اور متکلمین میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ متکلمین ان باتوں کو از روئے علم و استدلال معلوم کرتے ہیں اور یہ بزرگوار از روئے کشف معلوم کرتے ہیں۔

دوسرا گروہ عالم کو خدا کا سایہ کہتا ہے لیکن اس کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے لیکن جس طرح سائے کا وجود اصل سے قائم ہے اسی طرح عالم کا وجود حق کے وجود سے قائم ہے۔

تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے یعنی خارج میں ایک موجود ہے اور وہ حق تعالیٰ کی ذات ہے قرآن و حدیث کے سب سے زیادہ مطابق پہلا گروہ ہے۔ یہ گروہ ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے علیٰحدہ سمجھتا ہے۔"

اس مکتوب سے معلوم ہوا کہ مجدد صاحب کے نزدیک موخر الذکر دو گروہ جادۂ حق سے ہٹے ہوئے ہیں یعنی ایک گروہ وہ جو عالم کو خدا کا ظل کہتا ہے اور دوسرا وہ جو عالم کو عین حق کہتا ہے۔ اور یہی گروہ مجدد صاحب کی تنقید کا سب سے زیادہ نشانہ بنا ہے یعنی وحدۃ الوجود کے قائلین کا گروہ۔

وجودی صوفیہ باعتبار ظہور وجود حقیقی کے درجات قرار دیتے ہیں جن کو اصطلاح تصوف میں تنزلات کہتے ہیں۔ اس میں پہلا مرتبہ لاتعین اور اطلاق کا ہے۔ اس مرتبہ میں وجود حقیقی ہر قسم کی نسبت سے پاک ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے لیے بے قیدی کا لفظ بھی استعمال نہیں کر سکتے ہیں۔ اسے اصطلاحاً مرتبہ احدیت اور غیب الغیب بھی کہتے ہیں۔

دوسرا مرتبہ علم اجمالی کا ہے اس میں وجود حقیقی پر تعین کا اطلاق ہوتا ہے۔ تیسرا مرتبہ علم تفصیل کا ہے۔ انہی کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ عالم ارواح کا ہے لیکن اس میں اشیاء مجرد اور بسیط حالت میں ہوتی ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالم مثال کا ہے۔ اس مرتبہ میں اشیاء مرکب مگر نہایت لطیف حالت میں ہوتی ہیں۔ چھٹا مرتبہ عالم اجسام کا ہے۔ اس میں اشیاء مرکب اور کثیف حالت میں ملتی ہیں۔ ساتواں[1] مرتبہ، مراتب مذکورہ کا جامع ہے اور اس کا نام

[1] شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے صرف تین مراتب کا ذکر کیا ہے: مرتبہ ذات، مرتبہ اجمال اور مرتبہ تفصیل (اعیان) دیکھیں مکتوب مدنی صفحہ ۲۶،۲۵

حضرت انسان ہے۔ جب وہ عروج کے زینہ پر قدم رکھتا ہے تو یہ مراتب درجہ بدرجہ اس میں ظہور کرتے ہیں اور وہ بالآخر انسان کامل کے لقب سے ملقب ہوتا ہے۔

ان تنزلات کا واضح مطلب یہ ہے کہ وجود حقیقی تمام مراتب وجود میں موجود ہے اور ان کی اصل وحقیقت وہی ہے فرق صرف مراتب ظہور کے اعتبار سے ہے۔ ابن عربی کے وجودی نظریے کے ایک بہت بڑے شارح شیخ صدرالدین قونوی نے لکھا ہے کہ "ارباب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور عالم کے لفظ سے جن چیزوں کی تعبیر کی جاتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے ان معلومات (صور علمیہ) کی حقیقتوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں جن کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے معلومات ہیں اور دوسرے درجہ میں پھر وہ وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں[1]۔"
دوسرے بڑے شارح مولانا جامی فرماتے ہیں[2]:

پس فی الحقیقت وجود بیش از یکے نیست کہ در جمیع ایں مراتب وحقائق کہ تفصیل مرتبۂ احدیت اند ساریست ودوی دریں مراتب وحقائق عین ایں مراتب وحقائق ست چنانکہ ایں مراتب وحقائق در وے عین وے بودند۔

"فی الواقع وجود ایک ہے۔ تمام مراتب وحقائق کے اندر جو در اصل مرتبۂ احدیت کی تفصیل ہے، وہ ساری ہے اور ان مراتب وحقائق کا عین ہے بالکل اسی طرح جیسے اس (یعنی وجود حقیقی) کے اندر یہ مراتب وحقائق اس کے عین کی حیثیت رکھتے ہیں۔"

عہد جدید میں وجودی مسلک کے ایک اہم ترجمان ڈاکٹر میر ولی الدین نے لکھا ہے[3]:

"خوب سمجھ لو کہ تخلیق، اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے، نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں ہے کہ ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جاسکے (العدم لایوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تجزی اور تبعیض سے منزہ ہے (تعالیٰ اللہ عن ذالک علوا کبیرا) تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائہ علیٰ ماھو

---

[1] عبقات ص۱۹۔ [2] لوائح جامی' لائحہ بست وچہارم ص۱۸۔ [3] قرآن اور تصوف' ندوۃ المصنفین دہلی ص۹۶۔

علیہ کان بصور معلومات، بمصداق ھوالظاھر، تجلّی فرماتا ہے۔ اور یہ تجلّی یا تمثّل ان صور علمیہ (ذات اشیاء یا حقائق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلّی و تمثّل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود (یا احکام و آثار) خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہرِ حق ہو رہا ہے ہر صورت علمی جو ذات شے یا ذات خلق ہے اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود اور بہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلّی و تمثّل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلّی و تمثّل بغیر صور خلق (صور علمیہ) کے ممکن نہیں ہے۔ یہ شیخ اکبرؒ کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں"۔

اس اقتباس سے دو باتیں واضح ہو کر سامنے آئیں، اوّل یہ کہ تخلیق اشیاء کا مادہ عدمات نہیں ہو سکتے ہیں اور دوسرے یہ کہ اشیاء کا وجود خود حق تعالیٰ کا صور علمیہ کی صورت میں ظہور یا تجلّی و تمثّل ہے کیونکہ حق کے ظہور کی عقلاً یہی ایک صورت ممکن ہے۔

مجدّد صاحب ان دونوں باتوں کو رد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تخلیق اشیاء کا مادہ عدمات ہیں اور اشیاء کے پردہ میں خود حق تعالیٰ نے صور علمیہ کی صورت میں ظہور نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صور علمیہ کے مطابق جو اس کے خزانۂ علم میں مندرج ہیں، اشیاء کو اپنی قدرت کاملہ سے خارج (اعدام متقابلہ) میں وجود عطا کر دیا ہے۔ مجدّد صاحب نے مختلف مکتوبات میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کا خلاصہ درج ذیل ہے[1]:

" کمالات ذاتیہ کی حیثیت مرتبۂ ذات میں عین ذات کی ہے۔ اور مرتبۂ ثانی میں ان کمالات مفصلہ نے وجود ظلّی حاصل کر کے صفات کا درجہ حاصل کیا اور یہ صفات ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ذات ان کی اصل ہے۔ شیخ اکبر کے نزدیک یہی کمالات مفصلہ جنھوں نے حق تعالیٰ کے علم میں وجود علمی حاصل کیا اعیان ثابتہ ہیں۔ اور میرے نزدیک حقائق ممکنات عدم اور وہ کمالات ہیں جو اعدام میں منعکس ہوتے ہیں۔ عدم وجود کے مقابل ہے۔ پس کمالات وجودیہ میں سے ہر کمال نے نقائص عدم کے ہر نقص میں (مرتبۂ علم میں)

---

[1] مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۲۳۴ و مکتوب نمبر ۔۔، دفتر اول۔

اپنا عکس ڈالا اور اس طرح صور علمیہ کی ترکیب ہوئی ہے. یہ کمالات نقائص عدم سے مل کر ممکنات کی ماہیت بن جاتے ہیں. اس طرح میرے نزدیک کمالات اور اعدام ہی اعیان ثابتہ ہیں جو آپس میں مل گئے ہیں. یہ اختلاط مرتبہ علم میں تھا لیکن خدا نے اپنی قدرت سے ان کو خارجی وجود عطا کر دیا ہے. لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ خود صور علمیہ نے وجود خارجی کی صورت اختیار کر لی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے صور علمیہ کے مطابق خارج میں وجود پیدا کر دیا."

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے "مکتوب مدنی" میں لکھا ہے[1] "شیخ مجدد کا کہنا ہے کہ صفات ثمانیہ (ہشت صفات) خارج میں موجود ہیں اس لیے ان کو ذات سے خارج میں تمیز ہونا چاہیئے۔ ان صفات کی اثر آفرینیوں کی کیفیت یہ ہے کہ ہر ہر صفت کے مقابل ایک عدم ہے مثلاً علم کا مقابل جہل ہے اور قدرت کا مقابل عجز ہے، اور یہ تمام "اعدام" علم حق میں متمیز اور واضح ہیں اور تمیز و وضاحت کی اس نوعیت سے ان کو اسماء صفات کے لیے بمنزلہ آئینوں کے کر دیا ہے. یا یوں کہئے کہ انوار حق کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت مہبط انوار یا تجلی گاہ کی ہے. ان معنوں میں حقائق ممکنات کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اسماء و صفات کے ان عکوس و ظلال سے تعبیر ہیں جو ان اعدام پر اثر انداز ہوتے ہیں. گویا اعدام کو مادہ ٹھہرانا چاہیئے اور یہ عکوس و ظلال جو ان پر اثر انداز ہوتے ہیں صورت ہے جو اس مادہ میں حلول پذیر ہے."

یہ ہے مجدد صاحب کا نظریۂ ظلال و عکوس. اس نظریہ کے ذریعہ مجدد صاحب نے ابن عربی کے تصور اعیان ثابتہ کی تردید کی ہے، کیونکہ اس تصور سے شرک پیدا ہوتا ہے. اگر موجودات عالم باعتبار وجود عین حق ہیں تو پھر مظاہر کی پرستش کے قدیم بت پرستانہ تخیل کو کس طرح غلط کہا جا سکتا ہے. مجدد صاحب نے واضح لفظوں میں بتایا ہے کہ عالم موجودات حق تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے کمالات کے مظہر کی حیثیت رکھتا ہے. دونوں میں اتحاد و عینیت اور احاطہ و سریان کا خیال شرعی اور علمی دونوں اعتبار سے غلط ہے. ایک مکتوب میں لکھتے ہیں[2]:

"جہاں کیا چھوٹا کیا بڑا، حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے مظہر اور اس کے شیون اور ذاتی

---

[1] مکتوب مدنی صـ۲۲ ۔ [2] مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۲۵

کمالات کے آئینے ہیں۔ حق تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا اس نے چاہا کہ خود کو خلوت سے جلوت میں لائے اور اجمال سے تفصیل میں تو جہاں کو پیدا کیا اس طرح کہ وہ اپنی ذات وصفات میں حق تعالیٰ کی ذات وصفات پر دلالت کرے۔ پس جہاں کو اپنے صانع کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ یہ اس کی مخلوق ہے اور اس کے شیون و کمالات پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں اتحاد وعینیت، احاطہ و سریان اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانا غلبۂ حال اور سکر ہے۔ مستقیم الاحوال بزرگ جن کو صحو کا پیالہ ملا ہوا ہے، جہاں کے لیے صانع کے ساتھ کوئی نسبت سوائے مخلوق اور مظہر کمالات ہونے کے، ثابت نہیں کرتے اور علمائے حق کے مطابق احاطہ و سریان ومعیت کو غیر علمی جانتے ہیں۔"

ایک دوسرے مکتوب میں مشائخ کے ایک گروہ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کے اس خیال کی تردید میں کہ عالم خدا کا ظل ہے، لکھتے ہیں[1]:

"واجب تعالیٰ کا ظل کیونکر ہو سکتا ہے کہ ظل سے مثل کے پیدا ہونے کا وہم ہوتا ہے (واجب تعالیٰ را چرا ظل بود کہ ظل موہم تولید مثل است) اور اصل میں عدم کمال لطافت کا شک پیدا ہوتا ہے۔۔۔۔ خارج میں بالذات و بالاستقلال حضرت ذات تعالیٰ اور اس کی صفات ثمانیہ[2] حقیقیہ ہی موجود ہیں باقی جو کچھ بھی یہاں ہے وہ حق تعالیٰ کی ایجاد ہی سے موجود ہوا ہے اور ممکن ومخلوق وحادث ہے۔ کوئی مخلوق اپنے خالق کا ظل نہیں ہے اور اس نسبت کے سوا جو شرع میں وارد ہے یعنی مخلوقیت اور کوئی نسبت اپنے خالق کے ساتھ نہیں رکھتی۔"

---

[1] مکتوبات، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۲۲ [2] حیات، علم، ارادہ، قدرت، سماعت، بصارت، کلام اور تکوین جیسی صفات اس میں داخل ہیں۔ اشاعرہ سات مانتے ہیں، صفت تکوین کو شامل نہیں کرتے۔ مجدد صاحب صفات کو حق تعالیٰ کی ذات پر زائد مانتے ہیں۔ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں "اللہ کی آٹھ صفات قدیم ہیں اور خارج میں موجود ہیں۔ ان کا وجود اللہ کی ذات سے زائد ہے" (مکتوب نمبر ۱۰، دفتر سوم) یہ خیال متکلمین اسلام کے تصور صفات کے خلاف ہے۔ وہ صفات کو ذات حق سے الگ نہیں مانتے۔

مجدد صاحب کا تصورِ فنا

وحدت الوجود کے ماخذ پر گفتگو کرتے وقت ہم نے صوفیوں کے تصورِ فنا پر بھی روشنی ڈالی ہے لیکن اس میں وہ تصور غالب ہے جو متقدمین صوفیہ کے یہاں ملتا ہے یعنی توجہ الی اللہ میں استغراق کلی اور مخالفت نفس۔ لیکن متاخرین صوفیہ کے یہاں فنا کا تصور اس سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ ان کے نزدیک فنا سے تصحیح خیال مراد ہے یعنی سالک کے اندر سے اس وہم کو ختم کیا جائے کہ وہ غیر حق ہے بلکہ اسے یہ باور کرایا جائے کہ وہ عین حق ہے بالفاظ دیگر دوئی کا جو پردہ حق اور خلق کے درمیان نظر آتا ہے اس کو اٹھا دیا جائے۔ سہروردی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں[1]:

"ہر کرا خداوند تعالیٰ بر اختیار خود دست دہد و اندر کار متصرف مطلق گرداند تا ہر چہ مشیت و ارادت او است آنرا اختیار کند و فعل را منتظر باشد نہ فرمان را بس او باقی باشد و کسے کہ اندر مقام بقا یابد او را حق از خلق محجوب نہ کند و خلق از حق باز نہ دارد و فانی کسے است از حق خلق بہ حق محجوب باشد۔"

"اس فنا کے بعد جس وقت اللہ تعالیٰ اپنے اس بندے کے اختیار کو بحال کردے اور اس کو متعلقہ امور کی انجام دہی میں متصرف مطلق بنا دے تاکہ وہ اپنی مرضی و ارادہ سے جس فعل کو چاہے انجام دے اور وہ خدا کے فعل و فرمان کا منتظر نہ رہے، ایسا بندہ باقی ہوگا۔ اور جو بندہ باقی مقام بقا پر فائز ہوتا ہے اس کی نظر میں حق خلق سے اور خلق حق سے محجوب نہیں ہوتی (یعنی حق میں خلق کا اور خلق میں حق کا مشاہدہ کرتا ہے) لیکن فانی وہ ہے جو حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے غائب ہو جائے اس طرح حق سے خلق محجوب ہوتی ہے یعنی حق خلق کا حجاب ہو جاتا ہے۔"

اسی کو اصطلاح تصوف میں جمع اور جمع الجمع یا فرق بعد الجمع (یا صحو بعد المحو) بھی کہتے ہیں۔ جمع فرق کی ضد ہے۔ فرق کا مطلب یہ ہے کہ مشاہد صرف خلق کو دیکھے حق کو نہ دیکھے اور حق کو خلق

---

[1] شیخ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف باب ۳ مترجم قاسم داؤد خطیب

کا غیر سمجھے ۔ جمع وہ مرتبہ ہے جس میں سالک اس طرح حق کا مشاہدہ کرے کہ خلق اس کی نظر سے محو ہو جائے یعنی ہر شے میں وہ صرف حق کا نظارہ کرے ۔ اس میں حق خلق کا حجاب بن جاتا ہے ۔ یہی فنا ہے اور اس کو فنا فی اللہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ۔

جمع الجمع وہ مرتبہ ہے جس میں سالک خلق میں حق کا اور حق میں خلق کا مشاہدہ کرتا ہے[1] اور یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ ہر شے میں حق ایک علیٰحدہ صفت کی حیثیت سے نمود پذیر ہوا ہے ۔ مشاہدۂ حق کا یہ سب سے اونچا اور آخری مقام ہے کیونکہ اس مقام پر پہنچ کر سالک کی نظروں سے دوئی کا پردہ اٹھ جاتا ہے ، حق اور خلق باعتبار حقیقت ایک ہوجاتے ہیں[2] بالفاظ دیگر ہر شے اپنی اصلی حالت میں نظر آتی ہے ، اشکال و صور کی فریب دہی ختم ہو جاتی ہے ۔ وہ کثرت میں وحدت کا اور وحدت میں کثرت کا دیدار کرتا ہے ۔

مجدد صاحب نے اس تصورِ فنا پر اعتراض کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جب غیر حق موجود ہی نہیں تو پھر فنائیت کس کے خلاف ہے[3] مجدد صاحب نے فنا کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ شریعتِ حقّہ کے مطابق ہے ۔ ان کے نزدیک فنا سے مراد فنائے ارادی ہے[4] یعنی بندۂ عاجز اپنی خواہشات اور ارادل سے دست بردار ہو کر خالق حقیقی کی مشیّت و مرضی کے تابع ہو جائے ۔ اس کے ہر حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دے اور جب وہ ایسا کرے گا تو اسے بقا (خلد دوام) کی دولت مل جائے گی جس کا وعدہ اللہ ربّ العزّت نے جنّت کی زندگی کی صورت میں کیا ہے ۔

---

[1] اسے بقا باللہ یا سیر فی اللہ بھی کہتے ہیں ۔ [2] محی الدین ابن عربی کا شعر ہے :

ولولاہ ولولانا   لما کان الذی کانا

" اگر وہ (خدا) نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جو کچھ ہے وہ بھی نہ ہوتا "

اسی مضمون کو غالب نے اس طرح ادا کیا ہے :

نہ کچھ تھا تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا   ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ میں ہوتا تو کیا ہوتا

[3] مکتوبات ، دفتر اوّل مکتوب نمبر ۲۷۲ [4] ایضاً نمبر ۳۷

وحدت الوجود کا تنقیدی جائزہ

گذشتہ صفحات میں ہم نے وحدت الوجود کے معنی و مفہوم کو خود علماء تصوف کی تحریروں کی روشنی میں پیش کیا ہے اور بعض مقامات پر اس کے نقائص بھی بیان کر دیئے ہیں۔ لیکن اب ہم تفصیل سے اس نظریے کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

یہ جائزہ تین حصوں میں منقسم ہے، ایک حصہ کشفی، دوسرا عقلی و علمی اور تیسرا عملی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ نہ صرف کشف کی بنیاد پر غلط ہے بلکہ عقل و بصیرت کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ اور اس کی دلیل وہ اعتقادی اور اخلاقی مفاسد ہیں جو اس نظریہ کو درست تسلیم کر لینے کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں جن سے کسی صورت میں دامن بچالے جانا نہ کسی عالم کے لیے ممکن ہے اور نہ کسی صوفی کے لیے۔ اس مختصر تمہید کے بعد اب ہم اس نظریے کا بالترتیب تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

کشفی جائزہ

وجودی صوفیہ نے نظریۂ وحدت الوجود کے اثبات و احقاق میں جہاں عقلی و نقلی دلائل دیئے ہیں وہاں علم باطن یعنی کشف کو بھی بطور ثبوت پیش کیا ہے بالخصوص محی الدین ابن عربی نے ان کا دعویٰ ہے کہ یہ نظریہ کشف سے بھی ثابت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کی تردید کسی دوسرے صاحب کشف کے بیان ہی سے ہو سکتی ہے۔ خوش قسمتی سے مخالفین وحدت الوجود میں بعض جلیل القدر صوفیہ بھی شامل ہیں جن میں مجدد الف ثانیؒ کا پایہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ وہ تصوف کے بھی مرد میداں تھے اور علم شریعت سے بھی کماحقہٗ واقف تھے۔ اس کے علاوہ

مجدد صاحب خود ایک عرصہ تک وحدت الوجود کے قائل رہے اور اسی کو عرفان و مشاہدہ کا سب سے بلند مرتبہ خیال کرتے تھے۔ لیکن کشف ہی سے ان پر یہ حقیقت ظاہر ہوئی کہ یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ کشف حقیقت کی یہ دلچسپ داستان خود مجدد صاحب کی زبان قلم سے سماعت فرمائیں۔[1]

"یہ فقیر بچپن سے توحید وجودی کے مشرب پر کاربند رہا۔ فقیر کے والد بزرگوار قدس سرہ کا بھی یہی مشرب رہا ہے اور ان کا طریق اشتغال بھی ہمیشہ یہی رہا ہے۔ تھوڑی مدت کی مشق کے بعد توحید وجودی کے جملہ حقائق و معارف اس فقیر پر روشن ہو گئے اور اس مقام پر ابن عربی کو جو حقائق و دقائق حاصل ہوئے تھے وہ سب مجھے حاصل ہو گئے۔ یہ حال ایک مدت تک رہا اور مہینوں سے سالوں تک طول پکڑ گیا کہ ناگہاں رحمت الٰہی دریچہ غیب سے میدان میں نمودار ہوئی اور بیچونی و بے چگونی کے چہرہ کو ڈھانپنے والے پردہ کو اتار پھینکا اور سابقہ علوم جو اتحاد اور وحدت وجود کی خبر دیتے تھے زائل ہونے لگے اور احاطہ و سریان اور قرب و معیت ذاتیہ کے جو کوائف اس مقام میں منکشف ہوئے تھے پوشیدہ ہو گئے اور یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صانع عالم کو ان مذکورہ نسبتوں سے کوئی تعلق نہیں حق تعالیٰ کا احاطہ اور قرب علمی ہے جیسا کہ اہل حق کے ہاں ثابت و مسلّم ہے۔ حق تعالیٰ کسی شے سے متحد نہیں ہے، خدا خدا ہے اور عالم عالم۔ حق تعالیٰ بیچون و بے چگون ہے اور عالم سراسر چونی و چگونی کے داغ سے داغدار ہے۔ بیچون کو چون کا عین نہیں کہہ سکتے، واجب ممکن کا عین اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا۔

تعجب ہے کہ شیخ محی الدین اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کی ذات کو مجہول مطلق کہتے ہیں اور کسی حکم کے ساتھ اس کو محکوم علیہ نہیں جانتے ہیں اور باوجود اس کے احاطۂ ذاتی اور معیت ذاتی ثابت کرتے ہیں۔ اس میں امر حق وہ ہے جسے علماء اہل سنت و جماعت نے بیان کیا ہے کہ قرب علمی اور احاطۂ علمی مراد ہے۔

توحید وجودی کے مشرب کے مخالف علوم و معارف کے حصول کے بعد فقیر بہت

---

[1] مجدد الف ثانی، مکتوبات، دفتر اوّل مکتوب نمبر ۳۱۔

بے قرار ہوا کیونکہ اس توحید سے بڑھ کر اور کوئی اعلیٰ امر نہ جانتا تھا اور عاجزی وزاری سے دعا کرتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ سارے حجابات نظروں کے سامنے سے ہٹ گئے اور حقیقت پورے طور پر منکشف ہوگئی اور معلوم ہو گیا عالم ہر چند صفات کمالات کا آئینہ اور ظہور اسماء الٰہی کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر ظاہر کا عین اور ظل نہیں ہے جیسا کہ توحید وجودی والوں کا مسلک ہے۔"

مجدد صاحب نے یہی نہیں بتایا کہ وحدت الوجود کا نظریہ وجودی صوفیہ کا سکر ہے بلکہ اس حقیقت سے بھی پردہ اٹھایا کہ مشاہدۂ حق کا یہ ایک ادنیٰ مقام ہے اور اگر سالک اس مقام سے آگے نہ بڑھا تو وہ فریب دید کا شکار ہو سکتا ہے۔ یہ مقام دراصل سالک کی غیر معمولی محویت واستغراق کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس سے آگے بھی مقامات سلوک ہیں جن سے گذرے بغیر سالک کو حقیقت الحقائق اور موجودات عالم کے درمیان ربط کی نوعیت صحیح طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے سلوک کے ان مقامات کی تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

علمی جائزہ

وحدت الوجود کا نظریہ بنیادی طور پر جن مسائلِ حیات وکائنات سے بحث کرتا ہے وہ صرف دو ہیں، ایک وجود اشیاء کی حقیقت اور دوسرا حق تعالیٰ اور موجوداتِ عالم میں ربط وتعلق کی نوعیت کا مسئلہ۔ لیکن ان امور پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک بنیادی مسئلہ پر گفتگو ضروری ہے اور وہ صوفیہ کا مشاہدۂ حق ہے۔ کیونکہ متذکرہ دونوں مسائل کے بارہ میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس کی بنیاد ان کا مشاہدۂ حق ہے۔

تصوّف کی روح وکنہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تصوّرِ فنا ہے۔ اسی کا دوسرا نام مشاہدۂ حق ہے۔ اس مشاہدے کے مختلف درجات ہیں جن کی وضاحت کی جا چکی ہے۔ اس مشاہدے کا تعلق تمام تر انسان کے باطن سے ہے اور اس میں قلب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ صوفیہ کے نزدیک یہ مثل آئینہ کے ہے جس میں حق کا جلوہ منعکس ہوتا ہے۔ ایک سالک جو بھی روحانی یا جسمانی ریاضتیں کرتا ہے اس کی غرض یہی ہوتی ہے کہ اس آئینہ کو صیقل

کیا جائے تاکہ حق کا دیدار ہو سکے۔ شیخ ابوطالب مکی لکھتے ہیں[1]:

"یہ قلب کو منوّر کرتا اور اسے جلا بخشتا ہے اور اس کے روشن ہونے ہی میں غیب بینی ہے اور اس کے مجلّی ہونے میں قلب کی صفائی ہے۔ پس یہ روشنی اور صفائی قلب کی سفیدی اور نرمی میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس طرح قلب ایک صاف آئینہ میں روشن ستارہ کی مانند روشن اور چمکدار ہو جاتا ہے۔"

صوفیہ کے مشاہدے میں انسانی حواس اور عقل کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ سالک جو کچھ مشاہدہ کرتا ہے وہ دیدۂ باطن اور اس نور یقین کی مدد سے انجام پاتا ہے جو مسلسل ریاضتوں کی وجہ سے اس کے قلب میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صوفیہ نے لکھا ہے کہ غور و فکر بشری خصائص میں سے ہے اور اس کی موجودگی میں توحید کامل تک رسائی ممکن نہیں[2]۔ ان کے نزدیک توحید نام ہے بشری آثار (عقل و شعور وغیرہ) کے مٹا دینے اور تنہا الوہیت کے باقی رہنے کا (التوحید محو آثار البشریۃ وتجرد الالوھیۃ[3])۔

صوفیہ کے مذکورہ بالا مشاہدۂ حق کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی۔ قرآن مجید میں کثرت سے تعقّل و تفکر کی دعوت ملتی ہے اور اکثر مقامات پر اس تفکر کا تعلق خارجی مشاہدہ سے ہے یعنی آثار کائنات کا مشاہدہ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے:

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت ○ والی السماء کیف رفعت ○ والی الجبال کیف نصبت ○ والی الارض کیف سطحت ○ (غاشیہ - ۱۷ تا ۲۰)

تو کیا یہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اس کی تخلیق کس طور پر ہوئی ہے۔ اور آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بلند کیا گیا ہے۔ اور پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (زمین میں) کھڑے کر دیئے گئے ہیں۔ اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بچھائی گئی ہے۔

---

[1] قوت القلوب ج ۱ ص ۱۲۲ [2] امام ابن قیم الجوزیہ، مدارج السالکین ج اول ص ۱۴۰ [3] ابونصر سراج طوسی کتاب اللمع ص ۲۱۔

دوسری جگہ ہے:

قل انظروا ماذا فی السمٰوٰت والارض (یونس۔ ۱۰۱)

کہہ دو کہ زمین اور آسمانوں میں غور کرو اور دیکھو کہ کیا کیا چیزیں (پیدا کی گئی) ہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا ہے:

قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق (عنکبوت۔ ۲۰)

کہہ دو کہ تم لوگ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے کس طرح مخلوق کو پہلی بار پیدا کیا۔

ایک اور مقام پر ہے:

انظروا الیٰ ثمرہٖ اذا اثمر و ینعہ (انعام۔ ۱۰۰)

تم لوگ ہر ایک (درخت) کے پھل کو جب وہ پھلتا ہے اور اسوقت بھی جب وہ پکتا ہے غور سے دیکھو

اس مشاہدے میں انسانی وجود بھی شامل ہے، فرمایا:

وفی الارض اٰیٰت للموقنین ○ وفی انفسکم ؕ افلا تبصرون ○ (ذاریات: ۲۰، ۲۱)

زمین میں یقین کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں اور خود تمہارے وجود میں بھی، کیا تم دیکھتے نہیں؟

اس آیت کا سیاق و سباق بتاتا ہے کہ اس کا تعلق کسی باطنی مشاہدہ سے نہیں بلکہ تخلیق انسان میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و حکمت کے آثار کے مشاہدہ سے ہے۔ یعنی جس طرح زمین کے گوشے گوشے میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و حکمت کے بوقلموں آثار پھیلے ہوئے ہیں ٹھیک اسی طرح انسانی جسم کے ایک ایک عضو میں اس کی قدرت و حکمت کی حیرت انگیز نشانیاں موجود ہیں جو ظاہر بھی ہیں اور پوشیدہ بھی۔ یعنی بعض نشانیاں تو وہ ہیں جو چشم ظاہر پر بالکل عیاں ہیں اور بعض نشانیاں وہ ہیں جن کو غور و فکر اور مادی آلات کی مدد کے بغیر نہیں جانا جا سکتا ہے۔ اگر انسان سنجیدگی سے ان ظاہری و باطنی آثار تخلیق پر غور کرے تو اسے ضرور اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوگی اور اس کے دل میں اس کی قدرت و حکمت کی ہمہ گیری کا یقین پیدا ہوگا۔

لیکن صوفیہ کہتے ہیں کہ عقل و فکر کے ذریعہ معرفت ممکن نہیں ہے اس لیے کہ عقل حادث ہے

لہ قرآن مجید میں تخلیق انسانی کے مختلف مراحل کا ذکر متعدد آیات میں آیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں سورہ مومنون: ۱۴۔

اور کوئی حادث قدیم کا ادراک نہیں کر سکتا ہے۔ ابوبکر کلاباذی نے لکھا ہے کہ عقل حادث ومخلوق ہے اس لئے وہ بہرصورت کسی مخلوق کی طرف ہی رہنما بن سکتی ہے[1]۔ صوفیہ کی اس دلیل سے بالکل واضح ہے کہ ان کے استدلال کی بنیاد قرآن مجید کی کسی آیت پر نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ اصول پر ہے۔ قرآن مجید میں عقل وفکر کے استعمال پر جس قدر زور دیا گیا ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔ مظاہر فطرت کو قرآن مجید میں آیات سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی ان میں ان لوگوں کے لیے معرفت حق کی نشانیاں ہیں جو عقل وفکر سے کام لیتے ہیں، مثلاً سورۂ رعد میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

وهو الذی مد الارض وجعل فیها رواسی وانهرا، ومن کل الثمرت جعل فیها زوجین اثنین یغشی الیل النهار، ان فی ذلك لایت لقوم یتفکرون ○ وفی الارض قطع متجورت وجنت من اعناب وزرع ونخیل صنوان وغیر صنوان یسقی بماء واحد ونفضل بعضها علی بعض فی الاکل، ان فی ذلك لایت لقوم یعقلون ○ (رعد۔ ۳، ۴)

اور وہ اللہ ہی ہے جس نے زمین کو پھیلایا اور اس میں پہاڑ اور دریا بنائے۔ اور اس میں ہر قسم کے پھل جوڑے جوڑے پیدا کیے۔ رات کو دن پر ڈھانکتا ہے۔ ان میں غور وفکر کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ اور زمین میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے بہت سے خطے ہیں اور انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں اور کھجور کے درخت ہیں جن میں کچھ اکہرے (اک تنہ والے) ہیں اور کچھ دوہرے (دو تنہ والے) سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے مگر مزے میں ہم ایک کو دوسرے پر فضیلت عطا کرتے ہیں۔ ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

سورۂ نحل میں ارشاد فرمایا گیا ہے:

---

[1] التعرف لمذهب اهل التصوف ص۱۲۔

هوالذی انزل من السمآء مآءً لکم منه شرابٌ ومنه شجر فیه تسیمون ○ یُنبت لکم به الزرع والزیتون والنخیل والاعناب ومن کل الثمرات ؕ ان فی ذالک لاٰیۃً لقوم یتفکرون ○ وسخر لکم الیل والنہار والشمس والقمر والنجوم مسخراتٌ بامرہٖ ؕ انَّ فی ذالک لاٰیٰتٍ لقوم یعقلون ○ وماذرألکم فی الارض مختلفًا الوانہٗ ؕ انَّ فی ذالک لاٰیۃ لقوم یذکرون ○

(نحل ۔ ۱۰ تا ۱۳)

وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لیے اُوپر سے پانی برسایا جس میں سے تم پیتے ہو اور اس سے درخت (پیدا ہوتے) ہیں جس کے اندر تم (اپنے جانوروں کو) چرنے کی خاطر چھوڑ دیتے ہو۔ اور اسی پانی سے تمہارے لیے کھیتی، زیتون، کھجور اور انگور اور ہر قسم کے پھل اُگاتا ہے۔ بیشک اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی ہے۔ اور اس نے تمہارے لیے رات اور دن اور سورج اور چاند کو مسخر کیا اور ستارے بھی اس کے تابع فرمان ہیں۔ بیشک اس میں نشانیاں ہیں ارباب عقل کے لیے۔ اور بہت ساری چیزیں جو اس نے تمہارے لئے زمین میں پیدا کر رکھی ہیں، ان کے رنگ باہم مختلف ہیں۔ ان میں بلاشبہ نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

سورہ بقرہ میں فرمایا گیا ہے:

والٰھکم الٰه واحدٌ ج لا الٰه الا ھوالرحمٰن الرحیم ○ ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف الیل والنہار والفلک التی تجری فی البحر بماینفع الناس وما انزل اللہ من السمآء من مآء فاحیابه الارض بعد موتھا وبث فیھامن کل دابۃ و تصریف الریٰح والسحاب المسخربین السمآء والارض لاٰیٰت لقوم یعقلون ○

(بقرہ ۔ ۱۶۳، ۱۶۴)

اور تمہارا معبود و مطاع تو بس ایک ہی معبود حقیقی ہے اس رحمان و رحیم کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں۔ بلاشبہ زمین اور آسمانوں کی تخلیق میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں اور کشتیوں میں جو کہ سمندر میں آدمیوں کے نفع کے سامان لیے ہوئے چلتی ہیں، اور بارش کے پانی میں جسے اللہ آسمان سے نازل کرتا ہے پھر اس سے مردہ زمین

کو سرسبز و شاداب بناتا ہے اور ہر قسم کے ذی حیات اس میں پھیلا دیتا ہے اور ہواؤں کی گردش

میں اور بادل میں جو آسمان اور زمین کے درمیان مقید رہتا ہے، نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے

جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

ایک مومن اور غیر مومن کے نظری و فکری مشاہدہ میں ایک فرق ہے جسے ملحوظ رکھنا چاہئے۔ مومن کی فکر اللہ کے ذکر سے مربوط ہے جب کہ غیر مومن کی فکر ذکر خدا سے خالی ہوتی ہے۔ مومن کی فکر کا تعلق خارج کے مشاہدہ سے اور ذکر کا تعلق باطن سے ہے یعنی قلب سے جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ نہایت بلیغ اسلوب میں فرمایا گیا ہے:

اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ۝

الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ

وَالْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝

(آل عمران۔ ۱۹۰، ۱۹۱)

بلاشبہ آسمانوں اور زمین کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے جانے میں

نشانیاں ہیں اہل عقل کے لئے، جو اللہ کو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں یاد کرتے ہیں

اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں غور و فکر کرتے ہیں (اور بالآخر پکار اٹھتے ہیں) کہ اے

ہمارے رب! تو نے اس کارخانۂ خلق کو لایعنی پیدا نہیں کیا ہے، تیری ذات اس سے پاک ہے کہ

تو کوئی عبث کام کرے پس ہم کو عذاب دوزخ سے بچالے۔

ان آیات میں ان لوگوں کو صاحب عقل کہا گیا ہے جو آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں غور کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اپنے قلوب کو اللہ کے ذکر سے منور رکھتے ہیں، وہ نہ آثار کائنات کے مشاہدہ سے صرف نظر کرتے ہیں اور نہ اللہ کے ذکر سے ایک لمحہ کے لئے بھی غافل ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر فکر اور ذکر میں سے ایک چیز بھی مفقود ہو جائے تو ان کا شمار اہل علم و عقل میں نہ ہوگا۔

اس آیت کی روشنی میں ہر شخص خود فیصلہ کرسکتا ہے کہ صوفیہ کا شمار کس زمرہ میں ہونا چاہئے۔ ان کے یہاں ذکر تو ہے لیکن فکر یعنی نوامیس فطرت پر غور و فکر شجر ممنوع کی حیثیت رکھتا ہے۔

وہ عقل وفکر کو توحید کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ خیال کرتے ہیں جب کہ قرآن مجید نے تعقّل وتفکر کو معرفت حق کے لیے ایک ناگزیر ذریعہ قرار دیا ہے اور اس سے صرف نظر کرنے والوں کو جانوروں کے درجہ میں رکھا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: إِنَّ شرالدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون (انفال۔۲۲) "بیشک بدترین خلائق اللہ کے نزدیک وہ لوگ ہیں جو بہرے ہیں، گونگے ہیں کہ ذرا بھی عقل سے کام نہیں لیتے۔ دوسری جگہ فرمایا ہے: ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون (یونس۔ ۱۰۰) "اللہ ان لوگوں کو مبتلائے گندگی کردیتا ہے جو غور وفکر نہیں کرتے (یعنی عقل سے کام نہیں لیتے)"

حیرت ہے کہ متذکرہ قرآنی آیات کے ہوتے ہوئے صوفیہ نے کس طرح نظری وفکری مشاہدہ سے صرف نظر کرلیا اور صرف باطنی مشاہدہ پر اپنی توحید (وحدت الوجود) کی بنیاد رکھ دی جس کی تائید قرآن مجید کی کسی ایک آیت سے بھی نہیں ہوتی۔ راقم صاحب باطن نہیں ہے کہ وہ باطنی مشاہدہ اور اس کے احوال وکوائف کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کوئی رائے دے سکے۔ لیکن اس قدر مسلّم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ باطنی مشاہدہ ممکن ہے اور نہ خارجی۔ ایک مشاہد کے لیے جو کچھ قابل مشاہدہ ہے وہ اس کی صفات قدرت وحکمت ہیں جو کائنات مادی کی صورت میں جلوہ گر ہیں یعنی آثار انفس وآفاق۔ اگر دنیا کی زندگی میں اللہ کا مشاہدۂ عینی ممکن ہوتا تو وہ اپنے نبی موسیٰ علیہ السلام کے طلب دیدار الٰہی کے جواب میں یہ نہ کہتا کہ "تم مجھے نہیں دیکھ سکتے ہو" (لَن ترانی: اعراف۔۱۴۳) بلکہ یہ کہتا کہ میرا مشاہدہ دیدۂ ظاہر سے تو ناممکن ہے لیکن دیدۂ باطن سے ممکن ہے۔ کیا صوفیہ کا مقام انبیاء سے بھی بالاتر ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ کو باطنی غور وفکر کے نتیجے میں جن حالات وکوائف سے سابقہ پیش آیا ان کا تعلق کسی واقعی حقیقت سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تمام تر عالم حیرت سے ہے، یہاں تک کہ فرط حیرت نے انھیں اس درجہ مبہوت وششدر کردیا کہ ان کی زبان سے خلاف شرع الفاظ تک نکل گئے۔ لیکن جب وہ حالت سکر سے باہر آئے تو اس حالت پر نادم ہوئے اور کیوں نہ نادم ہوتے کہ حالت سکر اور چیز ہے اور حالت صحو اور چیز ہے پہلی حالت استعجابی اور غیر واقعی ہے اور دوسری حالت یقینی اور واقعی ہے۔ امام غزالی

فرماتے ہیں۔[1]

"عارفوں نے حقیقت کی انتہائی بلندی پر پہنچنے کے بعد بالاتفاق یہ بات کہی ہے کہ انھوں نے وجود واحد یعنی حق تعالیٰ ہی کو دیکھا۔ لیکن ان میں سے کچھ کے لیے یہ حالت علمی عرفان کی ہے اور کچھ کے لیے خالص ذوقی وحالی ہے۔ ان کی نظروں میں کثرت بالکلیہ معدوم ہوجاتی ہے اور وہ وحدانیت محض میں ڈوب جاتے ہیں، اس میں ان کی عقلیں گم ہوکر رہ جاتی ہیں اور وہ آئینہ حیرت بن کر رہ جاتے ہیں۔ نہ انھیں خود اپنا ہوش رہتا ہے اور نہ ہی اللہ کے سوا کسی اور کی یاد وسمائی ان کے اندر باقی رہتی ہے۔ وہ فی الواقع مدہوش ہوجاتے ہیں اور ان کی عقلیں ان سے رخصت ہوجاتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے کوئی "انا الحق" پکار اٹھتا ہے کوئی "سبحانی ما اعظم شانی"۔ اور کسی کی زبان سے "مافی الجبة الا الله" کا فقرہ نکل جاتا ہے۔ عاشقوں کے کلام کو جو حالت سکر میں ان سے صادر ہوتا ہے، لپیٹ کر رکھ دینا چاہیے اس کو بیان نہیں کیا جانا چاہیے۔ جب وہ حالت سکر سے باہر آتے ہیں تو وہ جان لیتے ہیں کہ یہ فی الواقع اتحاد نہیں تھا بلکہ اس سے ملتی جلتی حالت تھی"۔

صوفیہ کے مشاہدۂ حق کی اس سے زیادہ اور کوئی حقیقت نہیں ہے۔ افسوس کہ حالت سکر کے احوال وکوائف کو حقیقت واقعہ پر محمول کرلیا گیا اور اس کی بنیاد پر توحید وجودی کے اسرار و معارف بیان کیے گئے۔ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

وجود اشیاء

مشاہدۂ حق کی مذکورہ وضاحت کے بعد وجود اشیاء کے بارے میں وجودی صوفیہ کے نقطۂ نظر کی غلطی صاف طور پر معلوم ہوجاتی ہے۔ سالک جس وقت مشاہدۂ حق کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس جہان آب وگل میں حق تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ بظاہر اس کے سوا جو وجود چشم ظاہر کو نظر آتا ہے اس کی حیثیت سراب سے زیادہ نہیں ہے۔

---

[1] امام غزالی، مشکاۃ الانوار ص۱۹۔

محی الدین ابن عربی نے واضح لفظوں میں اشیاء کے موجود فی الخارج ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجودات کی حیثیت معدومات کی ہے۔ یہ ایک ایسا قول ہے جس کی تائید نہ تو انسان کا تجربہ و مشاہدہ کرتا ہے اور نہ عقل صحیح اس کو ایک لمحہ کے لئے حقیقت واقعہ کے طور پر تسلیم کرتی ہے۔ اشیاء اپنا وجود رکھتی ہیں گو کہ یہ وجود مستقل بالذات نہیں ہے۔

مجدد صاحب نے لکھا ہے کہ درحقیقت محی الدین ابن عربی کو تجلی ذات کے مقام پر محسوس ہوا کہ وہ ذات احدیت کو بے نقاب دیکھ رہے ہیں۔ یہاں ان کی توجہ ذات احدیت پر اس درجہ مرکوز ہوگئی کہ ماسوا نظروں میں معدوم ہوگیا اور ذات حق کے سوا اور کوئی وجود مشہود نہ ہوا۔ مجدد صاحب نے وجود اشیاء کے انکار کی غلطی کو ایک مثال سے واضح کیا ہے، فرماتے ہیں[1]:

> "ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم ہوگیا تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ستاروں کو اس وقت نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا اس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا۔ اور اس وقت بھی جب کہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے نیست و نابود نہیں ہیں بلکہ جانتا ہے کہ ستارے موجود ہیں لیکن پوشیدہ ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں۔ اور ایسا شخص ان لوگوں کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کرتے ہیں، انکار کے مقام میں ہے اور جانتا ہے کہ یہ معرفت صحیح نہیں ہے پس توحید وجودی کہ ماسوائے ذات حق کی نفی ہے، عقل و شرع کی بالکل مخالف ہے۔ برخلاف توحید شہودی کے (یاد رہے کہ مجدد صاحب وحدت الشہود کے قائل تھے) کہ ایک کے دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں مثلاً طلوع آفتاب کے وقت ستاروں کی نفی کرنا اور ان کو معدوم سمجھنا خلاف واقع ہے البتہ اس وقت ستاروں کو نہ دیکھنا کچھ مخالف (عقل) نہیں بلکہ یہ نہ دیکھنا بھی نور آفتاب کے غلبہ اور دیکھنے والے کے ضعف بصر کے

---

[1] مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۶۰۔

باعث ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اسی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جائے اور قوی ہو جائے تو ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھے گا۔"

اسی مکتوب میں مجدد صاحب نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی ہے جو وجودی صوفیہ کے اقوال کو حجت کے طور پر پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں[1]:

"اس زمانہ میں اس طائفہ کے بہت سے لوگ صوفیوں کا لباس پہن کر توحید وجودی کی اشاعت میں سرگرم ہیں اور اسی میں کمال جانتے ہیں اور علم الیقین پر مطمئن ہو کر عین الیقین سے ہٹ رہے ہیں اور مشائخ کے خلافِ شرع اقوال کی اپنے خیالی معنوں کے مطابق تاویل کرتے ہیں اور انہی خیالی معنوں کو اپنے زمانہ کا مقتدا بنا رکھا ہے اور اپنے کھوٹے بازار کو ان خیالی باتوں سے رواج دیا ہے۔ اگر بالفرض بعض مشائخ سلف کی تحریروں سے توحید وجودی ثابت ہوتی ہے تو انہیں اس امر پر محمول کرنا چاہیئے کہ ابتدا میں علم الیقین کے مقام میں ان سے اس قسم کا کلام سرزد ہوا لیکن آخرالامر وہ اس مقام سے گذر کر عین الیقین کی منزل تک پہنچ گئے۔"

مزید فرماتے ہیں[2]:

"بعض مشائخ کے ایسے اقوال جو بظاہر شریعت حقہ کے مخالف نظر آتے ہیں اور بعض لوگ ان کو توحید وجودی پر محمول کرتے ہیں مثلاً منصور حلاج کا نعرہ انا الحق اور بایزید بسطامی کا "سبحانی ما اعظم شانی" کہنا وغیرہ۔ اس معاملے میں بہتر یہی ہے کہ ان اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے۔ جب ماسوا حق ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا تو غلبۂ حال کے وقت اس قسم کے الفاظ ان سے سرزد ہوئے۔"

فاطر و مفطور میں تعلق کی نوعیت

سب سے زیادہ نازک مسئلہ حق تعالیٰ اور موجوداتِ عالم میں تعلق کی صحیح نوعیت

---

[1] مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۲۸ [2] ایضاً

کا تعین ہے یعنی کیا حق تعالیٰ اپنی مخلوقات سے ماوراء ہے یا انہی کے اندر ان کی عین و حقیقت بن کر سرایت کیے ہوئے ہے اکثر وجودی صوفیہ موجودات عالم میں سریان حق کے قائل ہیں اور احاطہ و معیت ذاتیہ کا اعتقاد رکھتے ہیں جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل بتایا جا چکا ہے۔ لیکن بعض صوفیہ کسی قدر محتاط روش رکھتے ہیں اور کھلے لفظوں میں اس بات کے کہنے سے احتراز کرتے ہیں۔ لیکن اصولی طور پر وہ بھی مانتے ہیں کہ موجودات کی صورت میں دراصل حق تعالیٰ کا ظہور ہوا ہے اور یہ ظہور مراتب رکھتا ہے جن کا نام ان کی اصطلاح میں تنزلات ہے۔ ان کے بیان کے مطابق آخری تنزل عالم اجساد کی صورت میں ہوا ہے۔ اس مقام پر حق تعالیٰ نے تعینات و تشخصات کا لبادہ اوڑھ لیا ہے یعنی حقیقت واحدہ مختلف اشکال و صور کے سانچے میں ڈھل کر مختلف اسماء سے موسوم ہوگئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تعبیرات میں باعتبار حقیقت کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک براہ راست سریان حق کا قول ہے اور دوسرا بالواسطہ۔ دونوں ہی صورتوں میں خدا کی ماورائیت کے اسلامی تصور کی نفی ہوتی ہے اور حلول و اتحاد کے غیر اسلامی خیال کی تائید۔

بہت سے ارباب تصوّف اور ان کے حامی اہل علم اس واضح حقیقت کے باوجود اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریہ (وحدت الوجود) اتحاد عام کا نظریہ ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ ذات و وجود اور ظاہر و مظہر جیسے الفاظ استعمال کر کے اصل بات کی پردہ پوشی کی سعی ناکام کرتے ہیں، مثلاً اقتباس ذیل ملاحظہ فرمائیں[1]:

"صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود حقیقی جو مظاہر میں ظاہر ہوتا ہے ان مظاہر سے مغائر بالذات ہے کیونکہ ظاہر ذات رکھتا ہے اور مظاہر ذات نہیں رکھتے مگر یہ ظاہر وجود اور ظہور کی حیثیت سے عینیت کا علاقہ رکھتے ہیں بایں معنی کہ ظاہر کا وجود ہی دراصل ان مظاہر کا وجود ہے بالفاظ دیگر مظاہر کا وجود دراصل وجود ظاہر ہے مگر یہ بیچ کیونکہ بوالظاہر کے علاوہ اور کوئی شے موجود نہیں ہے لہٰذا صوفیہ یوں کہتے ہیں۔ کہ واجب اور ممکن (خالق و مخلوق)

---

[1] پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شرح دیوان غالب ص ۲۱۳۔

ہیں ذات کے اعتبار سے مغائرت ہے اور وجود کے اعتبار سے عینیت۔ ممکن پر تو وجود حقیقی سے موجود ہوتے ہیں ورنہ وجود کجا اور یہ معدومات کجا۔"

یہ محض لفظی موشگافی ہے۔ تحریر بالا کا مفہوم یہ ہے کہ ظاہر اور مظہر (حق تعالیٰ اور موجودات) میں باعتبار ماہیت وحقیقت کوئی فرق نہیں ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ مظاہر کی حیثیت محض ایک پردے کی ہے جس کے اندر وجود حقیقی جلوہ نما ہے اور اس پردے کی حیثیت بھی وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ وجودی صوفیہ کے نزدیک وجود حقیقی کے سوا کسی دوسری چیز کا وجود ہی نہیں ہے۔

اس نظریے کی تشریح وتوضیح میں اکثر صوفیہ کے یہاں تضاد ملتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ اور اس کی موجودات میں امر مشترک وجود ہے اور اس اعتبار سے ان میں عینیت پائی جاتی ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا اطلاق اس ہستی پر ہوتا ہے جو غیر متعین وغیر متمیز ہے اور جب یہی ہستی متعین ومتمیز ہو جاتی ہے تو اس کا نام حق ہو جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس باطل خیال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے[1]:

"یہ قول صریح کفر ہے اور فرعون اور قرامطہ کے مذہب کی یہی حقیقت ہے۔ اہل سنت وجماعت کے متکلمین کے ایک گروہ نے ان کی (ابن عربی کی) تکفیر کی ہے۔ وہ اس بات کو مانتے ہیں کہ اللہ نے عالم کو خلق کیا ہے لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے وجود کا "عین" وجود حق ہے جبکہ صاحب فصوص (ابن عربی) اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ اس کے وجود کا "عین" عین وجود حق ہے"[2]

صوفیہ معدوم کو بھی شئے ثابت کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا یہ قول بھی ہے کہ ماہیات اور اعیان مخلوق ومجعول نہیں ہیں اور ہر شئے کا وجود اس کی ماہیت کے علاوہ ہے، یعنی قدر زائد۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ وجود موجود کی صفت ہے[3]۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے[4]:

---

[1] امام ابن تیمیہ، حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۶ [2] حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۶ [3] ایضاً ص ۶،۷۔

"یہ بات ان لوگوں کے قول سے مشابہت رکھتی ہے جو عالم کو قدیم مانتے ہیں یا مادۂ عالم کے قدم کے قائل ہیں حالانکہ اس کا ہیولیٰ اس کی صورت سے جدا ہے۔ اس لیے وہ زائد نہیں کہا جا سکتا ہے اگرچہ ان دونوں میں قدر مشترک موجود ہے۔ تمام عقلا، کا اس بات پر اتفاق ہے کہ موالید ثلاثہ (نباتات، حیوانات، معادن) کی صورتیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں، پہلے ان کا کوئی وجود نہ تھا۔ اور یہی معاملہ اجسام مُتوت کے صفات واعراض اور عناصر کے استحالات کا بھی ہے۔ کواکب، سورج، چاند، بادل، بارش اور رعد وبرق وغیرہ ہر عقل سلیم رکھنے والے کے نزدیک حادث ہیں نہ کہ قدیم۔ لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ معدوم کا "عین" یا اس کا مادہ قدیم وثابت ہے وہ گویا اس بات کے قائل ہیں کہ تمام اشیاء کے اعیان قدیم ہیں اور تمام عالم قدیم ہے بجز صورت کے"[1]

آگے مزید لکھتے ہیں:

"لیکن اہل سنّت وجماعت اور دنیا کے تمام عقلا، کا یہ متفق علیہ مسلک ہے کہ معدوم کا فی الواقع کوئی وجود نہیں اور اشیاء کا ثبوت ووجود اور ان کا حصول ایک ہی چیز ہے۔ اور کتاب وسنّت سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس پر شروع سے اجماع ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے ذکریا علیہ السلام سے فرمایا: وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا۔ (مریم - ۹) "اور میں نے تم کو پیدا کیا حالانکہ تم قبل پیدائش کچھ بھی نہ تھے"۔

وجودی صوفیہ جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا، ماہیات کو غیر مخلوق سمجھتے ہیں اور وجود وماہیت میں فرق کرتے ہیں لیکن ابن تیمیہؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے، فرماتے ہیں[2]:

"اہل سنّت وجماعت اور تمام ارباب عقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماہیات مخلوق ہیں اور شے کی ماہیت عین اس کا وجود ہے اور وجود ماہیت پر قدر زائد نہیں اور خارج میں شے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے اور وہی اس کا عین ونفس اور ماہیت وحقیقت ہے اور خارج میں اس کا وجود وثبوت اس پر قدر زائد کی حیثیت

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین صلا [2] ایضاً

نہیں رکھتا"۔

ایک دوسری جگہ وجود و ماہیت کے فرق پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے[1]:

"وجود اور ماہیت کے الفاظ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں ہے کہ اوّل الذکر سے وجود ذہنی مراد لیا جاتا ہے اور موخرالذکر سے وجود خارجی۔ پس معلوم ہوا کہ ان میں جو فرق ہے وہ باعتبار محل ہے نہ کہ باعتبار حقیقت و ماہیت"۔

امام ابن تیمیہؒ نے بصراحت لکھا ہے کہ الفاظ و تعبیرات سے قطع نظر، ابن عربی وغیرہ کا مذہب اتحادیین کا مذہب ہے۔ حلول و اتحاد کے قائل مختلف گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے[2]:

"① حلول خاص، یہ عیسائیوں میں نسطوریوں کا عقیدہ ہے اور انہی میں سے وہ گروہ بھی ہے جو کہتا ہے کہ "لاہوت ناسوت میں اس طرح حلول کر گیا ہے جیسے برتن میں پانی ② اتحاد خاص، یہ یعقوبیوں کا عقیدہ ہے اور یہ سب سے برا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لاہوت ناسوت سے اس طرح مخلوط و متحد ہو گیا ہے جیسے دودھ پانی کے ساتھ مل جاتا ہے ③ حلول عام، یہ جہمیہ متقدمین کے ایک گروہ کا عقیدہ بیان کیا جاتا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ اللہ بذات خود ہر جگہ موجود ہے۔ ④ اتحاد عام، یہ ان ملاحدہ کا عقیدہ ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ وجود کائنات کا عین ہے اور یہ قول یہود و نصاریٰ کے اقوال سے کہیں زیادہ کفر آمیز ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ابن عربی کا یہی مذہب ہے[3]"۔

ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "العبودیۃ" میں صاف لفظوں میں ابن عربی کو طواغیت و ملحدین میں شمار کیا ہے[4]: اذ یشہدون انفسہم ہی الحق کما صرح بذالک طواغیتہم کابن عربی صاحب الفصوص واشالہ الملحدین المفترین کابن سبعین واشالہ ویشہدون انہم ہم العابدون والمعبودون" وہ اپنی ذات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہی حق ہے جیسا کہ ان کے طواغیت

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص۱۵ [2] ایضاً ص۲۳، ۲۵ [3] ایضاً ص۲۶ [4] شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، العبودیۃ ص۱۸، ۱۹۔ مزید دیکھیں ص۲۸

مثلاً ابن عربی صاحب فصوص اور اسی طرح کے دوسرے افترا پرداز ملحدین جیسے ابن سبعین وغیرہ نے اس امر کی تصریح کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ عابد بھی ہیں اور معبود بھی۔"

مجدد الف ثانیؒ نے بھی ابن عربی کی تصنیفات پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ فرماتے ہیں[1]:

"ہمیں نص یعنی قرآن و حدیث سے سروکار ہے نہ کہ فصوص الحکم[2] سے ہمیں فتوحات مدینہ یعنی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتوحات مکیہ[3] سے بے نیاز کر دیا ہے۔"

مشہور ہندی عالم اور عظیم مفسر قرآن علامہ حمید الدین فراہیؒ نے ابن عربی وغیرہ صوفیہ کو حقیقت دین سے بے خبر بتایا ہے۔ فرماتے ہیں[4]:

"اور انہی میں سے صوفیہ کا گروہ ہے۔ انھوں نے عقاید پر گفتگو کرتے وقت قرآن مجید کی تاویل اپنے خیالات و ظنون کے مطابق کی ہے اس لئے کہ وہ عربی زبان اور اس دین کی حقیقت سے بالکل بے خبر تھے۔ اس پر طرہ یہ کہ وہ خود کو قرآن کا سب سے زیادہ جاننے والا اور اس کے اسرار کا محرم سمجھتے ہیں۔ ابن عربی کے کلام میں اس کی مثالیں تم کو کثرت سے ملیں گی۔"

حقیقت یہ ہے کہ وجودی صوفیہ کی فکر کا سب سے بڑا نقص ان کا تصور وجود ہے یعنی وجود و ماہیت میں تفریق اور ماہیات کو غیر مخلوق سمجھنا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس غلط فکر کی وجہ سے انھوں نے حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں تعلق کی وہ نوعیت متعین کی جو سراسر قرآنی تعلیم کے منافی ہے اور یہ عقیدۂ حلول و اتحاد کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

یہ ایک امر بدیہی ہے کہ انسان کے اندر صنعت و ایجاد کی صفت موجود ہے۔ لیکن کیا وہ اس صفت کا مظاہرہ اپنے ذہن و خیال کی مدد کے بغیر کر سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے۔ انسان کے ذہن میں سب سے پہلے کسی چیز کا تصور آتا ہے پھر غور و فکر کے بعد

---

[1] مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۱۰۰ [2] [3] دونوں ابن عربی کی تصنیفات ہیں [4] علامہ حمید الدین فراہی، التکمیل الی اصول التاویل ص ۲: ان کے الفاظ ہیں "ومنہم طائفۃ من المتصوفۃ تکلموا فی العقائد یاولون القرآن الی ظنونہم لجہلہم بالعربیۃ وبحقیقۃ ہذا الدین ویزعمون انہم اعرف بالقرآن واسرارہ وتجد امثلۃ ذالک فی کلام ابن عربی"

رفتہ رفتہ اس کے اہم خط و خال نمایاں ہوتے ہیں تب جا کر اس کا خیالی خاکہ مکمل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی چیز کے موجود فی الخارج ہونے کے لئے پہلے اس کا وجود ذہنی ناگزیر ہے۔ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ فی الواقع ذہن کے کسی نہ کسی تصوّر کا عکس ہوتی ہے۔ بطور مثال ایک معمار کو لے لیں۔ تعمیر سے پہلے اس کے ذہن میں مکان کا ایک اجمالی تصوّر ابھرتا ہے پھر غور و فکر کے ایک مسلسل عمل کے نتیجے میں مکان اپنے جملہ اجزاءِ ترکیبی کے ساتھ ذہن میں وجود پذیر ہو جاتا ہے لیکن ابھی وہ ذہنی وجود کے درجہ میں ہے حقیقی وجود سے ہمکنار نہیں ہوا ہے۔

یہ مکانی تصوّر اپنے وجودِ خارجی کے لئے مادی اسباب کا محتاج ہے یعنی سامانِ تعمیر کے ساتھ معمار کے دستِ تخلیق کی شرکت کا۔ ان اسباب کی فراہمی کے ساتھ ہی مکان جو ابھی تک معمار کے ذہن میں ایک خیال کی صورت میں مخفی تھا، موجود فی الخارج ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ معمار کے لحاظ سے تو مکان کا ایک ذہنی وجود بھی ہوتا ہے لیکن دوسرے اشخاص کی نظروں میں معدوم کے درجہ میں ہوتا ہے تا آنکہ وہ خارجی وجود کے قالب میں ڈھل جائے۔

اب اگر کوئی سوال کرے کہ اس مکان کے ساتھ معمار کے تعلق کی نوعیت کیا ہے تو اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ کھلی بات ہے کہ مکان معمار کے ذہنی خیال کا جو ایک مجرّد شے ہے، مادی مظہر ہے۔ زمین اور دوسرا اسباب تعمیر اس کے علم تعمیر کے خارجی ظہور کا ذریعہ ہیں۔ جہاں تک معمار کی ذات کا تعلق ہے وہ بالکلیہ مکان سے علیحدہ ہے البتہ باعتبار خیال (علم و فن) اس سے اتصال رکھتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اتصال مادی نہیں معنوی ہے۔ مکان کیا ہے؟ ذہن و خیال کا ایک خارجی عکس۔ مکان کو توڑ پھوڑ دیجئے وہ معدوم ہو جائے گا کیونکہ اس کا اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ لیکن اس کی نیستی سے معمار کے ذہن میں موجود مکان نیست و نابود نہیں ہو جائے گا۔ معمار اس بات پر قادر ہے کہ جب چاہے اس ذہنی مکان کو دوبارہ خارجی وجود عطا کر دے۔

اس حقیر سی مثال پر حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات کے ربط و تعلق کو قیاس کریں۔ تمام موجودات عالم حق تعالیٰ کے علم و خیال (صورِ علمیہ) کے مادی مظہر کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حیثیت نہیں ہے۔ موجودات کو اپنے خالق کے ساتھ وہی نسبت ہے جو معمار کو اس کی تعمیر کے ساتھ ہے یعنی نسبت علیہ۔ جب تک حق تعالیٰ کو اپنے بوقلموں خیال کی جلوہ نمائی منظور ہے موجوداتِ عالم کا وجود ہے جس دن وہ چاہے گا اس مادی بساط کو الٹ دے گا اور اشیاء عدم کے قعر میں روپوش ہو جائیں گی، لیکن خود حق تعالیٰ اپنی جگہ قائم و دائم رہے گا (کل من علیہا فان ویبقیٰ وجہ ربك ذوالجلال والاکرام)۔

یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ خود جرمِ مظہر (مادی اسباب) کی حقیقت کیا ہے۔ جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق مادہ اور انرجی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دراصل انرجی ہے جس نے کثیف ہو کر مادہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ خود انرجی کیا ہے ؟ اس کا جواب نہایت مشکل ہے۔ لیکن یہ بہرحال مخلوق ہے کیونکہ اس کی مخلوقیت پر تمام موجودات کا انحصار ہے۔ اگر اسے غیر مخلوق مان لیا جائے جیسا کہ وجودی صوفیہ کہتے ہیں تو پھر کائنات اور حق تعالیٰ میں اتحاد ذاتی لازم آتا ہے۔ اس تصور کے ساتھ ہی وہ تمام توحیدی اور اخلاقی تعلیمات باطل ہو جاتی ہیں جن کی دعوت تمام انبیاء و رسل برابر دیتے آئے ہیں۔ اس لئے یہ مانے بغیر چارہ نہیں کہ انرجی مخلوق و مجعول ہے۔

کیا خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ عدم سے کوئی چیز پیدا کر دے ؟ قرآن مجید اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے: انما امرہ اذا ارادشیئًا ان یقول لہ کن فیکون (یٰسین۔ ۸۲) "اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہتا ہے کہ ہو جا اور وہ (موجود فی الخارج) ہو جاتی ہے"۔ اس آیت کے مطابق حق تعالیٰ کی تخلیق کا مادہ اعدام ہیں۔ انہی اعدام پر جب اس کا حکم منطبق ہوتا ہے تو شئے مطلوب وجودِ خارجی کے قالب میں آناً فاناً ڈھل جاتی ہے۔ صوفیہ اس بات کے منکر ہیں۔ ابن عربی نے صاف لکھا ہے کہ اعدام کسی چیز کا مادہ نہیں بن سکتے ہیں۔ بے شک عدم کا جو تصور ہمارے ذہن میں ہے اس کے لحاظ سے وہ تخلیق اشیاء کا مادہ نہیں بن سکتا ہے۔ لیکن حق تعالیٰ کے ناقابلِ تصور علم و قدرت کے تناظر میں دیکھیں تو اعدام کا مادۂ تخلیق بننا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔ سوال یہ ہے کہ ان کا تخمِ حیات

حضرت مریم کے شکم میں کہاں سے آیا؟ یہی وہ نازک مقام ہے جہاں پوری عیسائی دنیا نے فکری ٹھوکر کھائی اور ان کے علما، دعوام دونوں شرک میں مبتلا ہوئے۔ عیسائی علما، نے گمان کر لیا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ کی علت تخلیق کوئی مادی شے نہیں ہے اس لئے یقیناً وہ خود حق تعالیٰ ہے جو حضرت مریم کے شکم میں حلول کر گیا۔ اسی لئے تو عیسائیوں کا ایک طبقہ حضرت مریم کو خدا کی ماں کہتا ہے۔ (استغفر اللہ)

حق تعالیٰ کے علم و قدرت کا صحیح تصور نہ ہونے کی وجہ سے ہی اس باطل اعتقاد کو راہ مل گئی۔ اگر عیسائی علما، اس بات پر اعتقاد رکھتے ہوتے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے عدم سے کسی چیز کو پیدا کر سکتا ہے کہ اس کی تخلیق کی راہ میں مادی اسباب حائل نہیں تو وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کی غلط تاویل نہ کرتے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: ان مثل عیسیٰ عند اللہ کمثل آدم خلقہ من تراب ثم قال لہ کن فیکون (آل عمران - ۵۹) "اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے۔ اس نے اسے مٹی سے بنایا پھر کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا"۔

عدم سے وجود کی تخلیق قرآن مجید کی متعدد دوسری آیات سے بھی ثابت ہے۔ حضرت زکریا کی بیوی بانجھ تھیں اور وہ خود بھی کبر سنی کی منزل میں تھے۔ جب انھیں اولاد کی خوشخبری دی گئی تو حیرت سے کہا: رب انی یکون لی غلٰم و کانت امراتی عاقرا وقد بلغت من الکبر عتیا (مریم - ۹) "اے رب میرے یہاں لڑکا کیسے ہو سکتا ہے جب کہ میری بیوی بانجھ ہے اور میں خود بوڑھا ہو چکا ہوں"۔ فرمایا گیا: قال کذالک قال ربک ھو علی ھین وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا (مریم - ۹) "فرشتے نے کہا اسی طرح ہوگا، تمھارے رب نے فرمایا ہے کہ یہ میرے لیے نہایت آسان ہے اور اس سے پہلے میں تجھے پیدا کر چکا ہوں جب کہ تو کچھ بھی نہ تھا (یعنی درجۂ عدم میں تھا)" خود حضرت انسان کے ذکر میں فرمایا گیا ہے: اولا یذکر الانسان انا خلقناہ من قبل ولم یک شیئا (مریم - ۶۷) "اور کیا انسان اس امر پر دھیان نہیں دیتا کہ ہم اس کو اس سے پہلے پیدا کر چکے ہیں جب کہ وہ نیست تھا"۔

ان وجوہ سے ماننا ہوگا کہ انرجی جو مادۂ تخلیق عالم ہے اس کا صدور حق تعالیٰ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ یہ مخلوق ہے اور اس کا مادۂ تخلیق عدم ہے۔ البتہ اس انرجی کے اندر حق تعالیٰ

کی ایک تجلی جسے ہم تجلی علم کہہ سکتے ہیں ضرور موجود ہے اور یہی تجلی تخلیق و تدبیر عالم کی ذمہ دار ہے۔ اس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: وانّ اللہ قد احاط بکل شئی علما (الطلاق۔ ۱۲) "بیشک اللہ نے ہر چیز کا احاطہ اپنے علم کے ذریعہ کر رکھا ہے"۔

اس آیت سے قطعیت کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ حق تعالیٰ اور اس کی مخلوقات میں جو نسبت قائم ہے وہ نسبت علمیہ ہے۔ مجدد الف ثانی اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"تعجب ہے کہ صوفیہ بعض ذاتی نسبت کو مثل احاطہ اور معیت کے ثابت کرتے ہیں اور ساتھ ہی اس بات کے معترف ہیں کہ ذات سے تمام نسبتیں مسلوب ہیں حتیٰ کہ صفات ذاتیہ کا بھی سلب ظاہر کرتے ہیں حالانکہ یہ تناقض ہے اور اس تناقض کو دفع کرنے کے لئے ذات میں مراتب کا ثابت کرنا فلسفی کی تحقیقات کی طرح بے جا تکلف ہے۔ صحیح کشف والے بزرگ ذات حق کو بسیط حقیقی کے سوا کچھ نہیں جانتے اور اس کے سوا جو کچھ ہے اسماء میں داخل گنتے ہیں۔

اس مضمون کی تحقیق کے لئے ایک مثال بیان کرتا ہوں۔ مثلاً اگر کوئی عالم جو کسی بڑے فن کا جاننے والا ہے، چاہے کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے اور حرفوں اور آوازوں کو ایجاد کرے تاکہ ان کے پردے میں ان کمالات کو ظاہر کرے تو اس صورت میں دلالت کرنے والے حرفوں اور آوازوں کو ان میں پوشیدہ معنوں کے ساتھ اس کے سوا اور کوئی نسبت نہیں کہ یہ حروف اور آوازیں ان پوشیدہ معنوں کے مظہر اور در پردہ کمالات کے آئینے ہیں۔ حرفوں اور آوازوں کو ان مخفی معانی کا عین کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اسی طرح اس صورت میں احاطہ اور معیت کا حکم لگانا نامناسب ہے۔ معانی اسی طرح اپنی مخزونہ حالت پر ہیں، ان معانی کی ذات و صفات میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا۔ چونکہ معانی اور حروف و اصوات و آلہ کے درمیان ایک قسم کی دالیت اور مدلولیت کی نسبت ثابت ہے تو اس سے کچھ زائد معنی خیال میں نہیں آتے لیکن حقیقت میں وہ پوشیدہ معانی ان زائد معنوں سے پاک و صاف ہیں اس مسئلہ میں ہمارا جو

۱۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۱۱۵

اعتقاد ہے وہ یہ ہے کہ مظہر اور آئینہ کامل ہونے کے سوا اور کسی امر زائد مثل اتحاد و عینیت و میت و احاطہ کا ثابت کرنا سکر کے باعث ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات مناسبت سے منزا و مبرا ہے، ماللتراب ورب الارباب: چہ نسبت خاک را با عالم پاک"

عملی جائزہ

علمی تنقید کے بعد اب ہم اس نظریہ کا عملی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں گے۔ اس نظریہ کو صحیح مان لینے کی صورت میں جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اس درجہ خطرناک ہیں کہ کوئی صاحب ایمان ایک لمحہ کے لیے بھی ان کو قبول نہیں کرسکتا ہے۔ ہم ان نتائج کو بالترتیب پیش کرتے ہیں۔

① اس نظریے سے شرک کا دروازہ کھلتا ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق جیساکہ تبکرار بیان ہوچکا ہے، عالم عین ذات حق ہے، کیونکہ وجود دونوں میں مشترک ہے اور وجود حقیقی ایک ہے اس لئے کسی بھی موجود مثلاً سورج، چاند وغیرہ کی پرستش کو غلط نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ سورج اور چاند کی پرستش نہیں بلکہ اس ذات واجب الوجود کی پرستش ہے جو ان موجودات کے پردے میں ان کا عین بن کر موجود ہے۔ ویدانتیوں (ہندو ارباب تصوف) کا یہی مسلک ہے اور ہندوؤں کی اکثریت اس پر عمل پیرا ہے جیساکہ ماخذ وحدت الوجود کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بتایا جاچکا ہے۔

اس نظریے کو مان لینے کی صورت میں کفر و اسلام اور کعبہ و بت خانہ کی تفریق ختم ہوجاتی ہے۔ بطور ثبوت ہم ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم سے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں:[1]

① "عارفین جو حقیقت نفس الامری سے واقف ہیں ان صور کی عبادت سے انکار ظاہر کریں گے کیونکہ ان کے مرتبہ علم و معرفت کا اقتضاء ہے کہ حکم رسول کی تابعداری کریں، وہ رسول پر ایمان لائے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کو مومنین کہتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ یہ بھی خوب سمجھتے ہیں کہ ان نادانوں نے دراصل ان صور واعیان کی پوجا نہیں کی بلکہ اللہ

---

[1] فصوص الحکم ص ۳۹۰،۳۹۱

ہی کی عبادت کی ہے ان بتوں کے ضمن میں۔ اور یہ سلطان تجلی الٰہی کا تقاضا ہے عرفان تجلیات کو اصنام کے اندر سے دیکھتے ہیں اور نادان جس کو تجلیات کا علم نہیں، انکار کرتا ہے۔ نبی و رسول اور ان کے وارث حال جو عارف کامل ہیں، نادانوں سے اس حقیقت کو چھپاتے ہیں"۔[1]

۲ "ہارون علیہ السلام نے ہر چند گوسالہ پرستوں کو زبان سے منع فرمایا مگر قہر و غلبہ و فعل سے اس لیے منع نہ کر سکے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے کیا، کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ایک تماشا تھا جو وجود خارجی میں ظاہر ہوا کہ ہر صورت میں گو کہ زائل و باطل ہونے والی تھی، عبادت ہو رہی تھی اور پوجنے والے نادانی ہی سے سہی مگر معبود سمجھ کر پوج رہے تھے، آخر باقی باقی رہے گا اور فانی فنا ہو کر رہے گا"۔[2]

۳ "موسیٰ علیہ السلام بہ نسبت ہارون کے حقیقت نفس الامری سے زیادہ واقف تھے۔ موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے کہ گوسالہ پرستوں نے حقیقت میں کس کی پرستش کی ہے۔ وہ جانتے تھے کہ اس کا حکم ازلی ہے کہ تم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔ خدا جس شئے کا حکم دیتا ہے وہ ہو کر رہتا ہے.... صورتوں کو بقا و دوام کب ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے جلا دینے میں جلدی کی ورنہ گوسالہ کی صورت تو جانے والی ہی تھی۔ موسیٰ علیہ السلام پر غیرت نے غلبہ کیا اس لیے اسے جلا دیا پھر اس کی راکھ دریا میں بہا دی اور سامری سے فرمایا: انظر الی الٰھک "اپنے معبود کو دیکھ" یہ متنبہ کرنے کے لیے فرمایا حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ بھی جلوہ گاہ الوہیت میں سے ایک جلوہ گاہ ہے"۔

۴ "آدمی دوسروں کے اعتقادی معبود کی مذمت کرتا ہے۔ اگر منصف مزاج ہوتا تو مذمت نہ کرتا مگر معبود خاص کا عابد ہمیشہ جاہل رہتا ہے وہ دوسروں پر اعتراض کرتا ہے اپنے عقیدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے۔ اگر وہ جنید کے اس قول کو سمجھتا: لون الماء لون اناءہ "پانی کا رنگ برتن کے رنگ کے مطابق ہوتا ہے"؛ تو ہر معتقد کے معبود خیالی کو بھی تسلیم کر لیتا اور ہر صورت میں حق کو جانتا"۔[3]

---

[1] فصوص الحکم ص ۲۸۴ [2] ایضاً ۲۸۵،۲۸۴ [3] ایضاً

سطور بالا میں بنی اسرائیل کی گوسالہ پرستی کی جو توجیہ ابن عربی نے کی ہے اسے کفر و زندقہ کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ جس بت پرستی کی وجہ سے بنی اسرائیل پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور موسیٰ علیہ السلام کے حکم سے ہزاروں لوگ جو اس بت پرستی میں براہ راست ملوث تھے، قتل کیے گئے وہ ابن عربی کے فرمان کے مطابق بت پرستی ہی نہ تھی، اور موسیٰ علیہ السلام نے اس واقعہ پر جس ردعمل کا مظاہرہ کیا وہ ان کی افتاد طبع کا نتیجہ تھا۔ وہ خوب جانتے تھے کہ سامری کا بت بھی جلوہ گاہ الوہیت میں سے ایک جلوہ گاہ ہے" لیکن محض جوش غیرت کی وجہ سے انھوں نے غیظ و غضب کا اظہار کیا اور سامری کے بت کو جلا کر دریا میں بہا دیا (نعوذ باللہ)

اس توجیہ کا اطلاق لازمی طور پر دوسرے انبیاء و رسل کی تعلیمات پر بھی ہوگا اور ماننا ہوگا کہ انھوں نے اصنام پرستی کی جو مذمت کی وہ صرف دکھاوے کے لیے تھی۔ وہ اس امر سے باخبر تھے کہ اصنام میں بھی جلوۂ حق موجود ہے لیکن نادانوں (یعنی اپنے متبعین) سے اس حقیقت کو چھپاتے تھے "(استغفر اللہ) انبیاء کی تعلیمات اور ان کے پیغمبرانہ مشن کے ساتھ اس سے بڑا تمسخر و استہزاء اور کیا ہو سکتا ہے۔

ابن عربی کے مذکورہ خیال نے بعد کے صوفیہ پر بہت گہرے اثرات چھوڑے ہیں ان کے بعد بھی صوفیہ کے ایک بڑے طبقہ میں کعبہ و بت خانہ کی عدم تفریق کا رجحان مقبول ہو رہا ہے، مثلاً ایک ہندی صوفی حاجی سید وارث علی شاہ کا درج ذیل ارشاد ملاحظہ فرمائیں[1]:

"ہمارے یہاں مجوسی اور عیسائی سب برابر ہیں، کوئی برا نہیں۔ جب خدا آسمان پر نہیں ہے بلکہ ہم میں تم میں چھپ کر سب کو دھوکہ میں ڈال دیا ہے تو بس ایک صورت پکڑ لے خدا مل جائے گا، آسمان پر کیا ہے۔"

اس "بصیرت افروز ارشاد" کو سن کر اہل مجلس میں سے ایک صاحب نے جن کا نام حاجی اوگھٹ شاہ وارثی تھا، سید وارث علی شاہ کی طرف اشارہ کر کے عرض کیا کہ یہی صورت پکڑلے، فرمایا: نہیں کوئی صورت بھی۔ جب سب ایک ہیں تو یہ اور وہ کیا،

---

[1] مشکوٰۃ حقانیت المعروف معارف وارثیہ، مرتبہ مولوی شیخ فضل حسین وارثی ص ۵۲، ۵۳۔

سب میں خدا ہے کوئی صورت ہو[1]" اسی مجلس میں یہ بھی ارشاد ہوا "مسجد، مندر اور گرجا میں جہاں جائے سوائے ایک نشان کے اور کچھ نہ دیکھے[2]"

اس بارے میں بعض اُردو شعراء کے تخیل کی نادرہ کاریاں بھی ملاحظہ ہوں[3]:

بے وجہ نہیں دلکشی صورت باطل ۔۔۔ باطل میں بھی ہے حق کا تماشا مرے آگے

مسجد میں رہو تو تم کو میں جانتا ہوں ۔۔۔ مندر میں چھپو تو تم کو میں جانتا ہوں

جس رنگ میں آؤ کچھ نہیں ہے پروا ۔۔۔ اس ناز و ادا سے تم کو پہچانتا ہوں

صوفیہ اور شعراء کے مذکورہ خیالات خود بتاتے ہیں کہ یہ لوگ قرآن مجید کی تعلیم سے کس قدر بے گانہ تھے۔ قرآن مجید نے صاف لفظوں میں بتایا ہے کہ موجودات کی حیثیت مخلوق کی اور حق تعالیٰ کی حیثیت ان کے خالق کی ہے اور ظاہر ہے کہ خالق اور مخلوق باعتبار حیثیت و حقیقت ایک نہیں ہو سکتے ہیں۔ موجودات یا مظاہر کی پرستش در اصل مخلوق کی پرستش ہے۔ اگر وہ خالق کی پرستش ہوتی تو اللہ تعالیٰ مشرکین سے یہ نہ کہتا:

لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا الله الذی خلقهن

(حٰم السجدہ - ۳۷)

"سورج اور چاند کو سجدہ نہ کرو بلکہ اس اللہ کو سجدہ کرو جس نے انہیں بنایا ہے"۔

اس سلسلے میں مجدد الف ثانیؒ نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، فرماتے ہیں[4]:

"اگر حقیقت میں ایک ہی موجود ہوتا اور اس کے سوا سب اس کے ظہورات ہوتے اور اس کے ماسوا کی عبادت اس کی عبادت ہوتی جیسا کہ ان لوگوں نے گمان کیا ہے تو پھر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم مبالغہ اور تاکید کے ساتھ ان کی پرستش سے کیوں منع کرتے اور ان کی پرستش پر دائمی عذاب کیوں مرتب کرتے اور ان کے پجاریوں کو خدا کا دشمن کیوں کہتے۔ جب تک لوگوں کو ان کی غلطی پر اطلاع نہ بخشیں "عینیت" کی وجہ سے جو جہالت

---

[1] مشکوٰۃ حقانیت ص۲۳ [2] ایضاً [3] ان اشعار کو فصوص الحکم کے مترجم نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو ص۱۱۳

[4] مکتوبات دفتر اول مکتوب نمبر ۱۶۲۔

ان میں پیدا ہوگئی ہے دور نہیں ہوتی "۔

(۴) وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق ہر شے میں جس میں انسان بھی شامل ہے، حق کا ظہور ہوا ہے لیکن کچھ خاص انسانوں میں اس کا ظہور کامل طور پر ہوتا ہے۔ ہندوؤں میں عقیدۂ تجسّم یا عقیدۂ اوتار (Incarnation) اسی خیال کا مظہر ہے چنانچہ وہ رام اور کرشن کو بھگوان کا اوتار مانتے ہیں اور ان کی پرستش کرتے ہیں۔ عیسائیوں نے بھی اس مشرکانہ عقیدہ کی پیروی کی اور حضرت عیسیٰؑ کو اللہ کا ظہور جسدی قرار دیا۔ وحدت الوجود کے قائلین بھی اس معاملہ میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں ۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ انبیاء ورسل اور اولیاء وہ ہستیاں ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ خود کو ظاہر کرتا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں[1]:

"تجلّی اعظم شانِ الوہیت ہے جس کے مظاہر انسان جزئی ہیں۔ انسان ہائے جزئی میں بھی بعض مظہر ناقص ہیں۔ ہر زمانے میں صرف ایک ہی مظہر تام ہوتا ہے جس کو غوث یا قطب زماں کہتے ہیں "۔

اس غوث اور قطب زماں کا اس کائنات میں جو مقام و مرتبہ ہے اس کے متعلق ابن عربی فرماتے ہیں[2]:

"اسمائے الٰہی کی معرفت اور ان کی نسبت سے عالم میں تصرّف نصیب ہوتا ہے۔ پس یہ معرفت سلیمان علیہ السلام کو بھی حاصل تھی بلکہ سلیمان علیہ السلام نے جو دعا کی تھی: رب ھب لی ملکاً لا ینبغی لاحد من بعدی "میرے پروردگار! مجھے ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد پھر کسی کو حاصل نہ ہو"۔ وہ بادشاہ، وہ ملک اصل میں یہی معرفت اسمائے الٰہی ہے۔ کیا ایسی حکومت کسی کو سلیمان کے سوا ملی ہی نہیں۔ قطب وقت، غوث زمانہ تو تمام عالم کا شہنشاہ اور حاکم علی الاطلاق ہوتا ہے، اسی میں تجلّی اعظم رہتی ہے"۔

ابن عربی خود قطبیت کی اس صفت سے بہرہ ور تھے جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے[3]:

"جب اللہ تعالیٰ نے آدم سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء ورسل صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کے ذوات مجھے دکھا دیے تو میں ایک مقام وشہد میں قائم کیا گیا

---

[1] فصوص الحکم ص۱ [2] فصوص الحکم ص۱۸۹ [3] ایضاً ص۱۲۵

تھا۔ اس جماعت انبیاء میں سے کسی نے مجھ سے گفتگو نہ کی مگر ہود علیہ السلام نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان کی کہ شیخ ابن العربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں۔"

حاجی سید وارث علی شاہ کا یہ قول ہم نقل کر چکے ہیں کہ "ہم میں تم میں چھپ کر اس نے سب کو دھوکہ میں ڈال دیا ہے"۔ اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے ان کے مرید خاص مولوی شیخ فضل حسین صدیقی وارثی نے لکھا ہے[1]:

"یہ امر مسلّم ہے کہ انسان کی ذات میں جیسا ظہور خداوندی ہے ایسا کسی شے میں نہیں ہے اسی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ حضرت سیدنا غوث الثقلین کے الہامات میں ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے جیسا میرا ظہور انسان کی ذات میں ہے ویسا کسی میں نہیں۔ حضرت مولانا ابوالحسن خرقانی "اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ[2]" کی شرح میں فرماتے ہیں کہ خداوند عالم کو جب اپنی صفات کا ظاہر کرنا منظور ہوا تو عالم کو عرصۂ ظہور میں لایا اور جب اپنا ظہور منظور ہوا تو آدم کی تخلیق فرمائی۔"

بعض شعرا نے تو کھل کر اپنے اشعار میں اس باطل عقیدہ کا اظہار کیا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر

منظور تھا ظہور سے حضرت کے بندے بھی تو دیکھ لیں خدا کی صورت[3]

یہ ہے کچھ خاص انسانوں میں حق کے ظہور تام کی حقیقت۔ ماننا ہوگا کہ مسلمانوں میں اولیا پرستی کی بیماری وحدت الوجودی نظریے کی دین ہے۔ ظہور تام کے تصور کے تحت ہی اولیاء و اقطاب کی حکم رانی عالم اسباب پر تسلیم کی گئی اور انھیں قاضی الحاجات اور مشکل کشا قرار دیا گیا۔ نتیجے کے طور پر جاہل اور خوش عقیدہ مسلمانوں کی جبین ہائے عقیدت ان کے سامنے خم ہو گئیں اور آج تک ان کے مقابر و مشاہد پر خم ہو رہی ہیں:

---

[1] مشکوٰۃ حقانیت ص۳۲ [2] اس حدیث پر مفصل بحث "وحدت الوجود اور حدیث" کے عنوان سے آگے ملے گی [3] اس شعر کو فصوص الحکم کے مترجم نے نقل کیا ہے، دیکھیں ص۲۲۹۔

أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ۝ (کہف - ۱۰۲)

کیا پھر بھی منکرین حق نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ مجھ کو چھوڑ کر میرے بندوں کو اپنا کارساز بنالیں (اور میں ان سے کوئی مواخذہ نہ کروں)، ہم نے منکرین حق کی دعوت کے لئے جہنم تیار کر رکھا ہے۔

③ یہ نظریہ ارشاد خداوندی "وللہ الاسماء الحسنیٰ" (اعراف - ۱۸۰) کی تکذیب کرتا ہے۔ وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق انسان کے تمام افعال دراصل خدا کے افعال ہیں اس لیے کہ اس کے سوا یہاں کسی اور کا وجود ہی نہیں ہے، وہی فاعل حقیقی ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوا کہ انسان سے ضلالت و شر کے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کا مصدر کون ہے؟ اس مشکل کے ازالہ کے لیے صوفیہ کو کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت اضلال بھی ہے۔ اس خیال کے مطابق قتل و خوں ریزی، زنا، چوری اور دیگر برے اعمال اسی صفت اضلال کے مظہر ہیں (نعوذ باللہ)

ملفوظات شیخ امداد اللہ (مہاجر مکی) میں توحید وجودی کی وضاحت میں ایک تمثیل بیان کی گئی ہے کہ کسی گرو کا چیلا توحید وجودی میں مستغرق تھا اسی طرف ایک فیل بدمست چلا آرہا تھا اور اس کا فیل بان پکارتا جاتا تھا کہ ہاتھی مست ہے، میرے قابو میں نہیں ہے۔ لوگوں نے چیلے کو سمجھایا مگر وہ نہ مانا اور راستہ سے نہ ہٹا اور کہا کہ یہ وہی تو ہے اور میں بھی وہی ہوں، خدا کو خدا سے کیا ڈر (استغفر اللہ) آخر ہاتھی نے اسے مار ڈالا۔ جب اس کے گرو کو واقعہ کی خبر ہوئی تو اس نے ملامت کی اور کہا کہ چیلا نادان تھا۔ اس نے ہاتھی کو جو مظہر مضل تھا دیکھا اور فیل بان کو جو مظہر ہادی تھا نہ دیکھا ہادی و مضل دونوں جمع تھے: گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی۔[1]

دیکھا آپ نے یہ نظریہ انسان کو کفر و زندقہ کی خوفناک وادی میں کس طرح گھسیٹے لیے پھرتا ہے اور اللہ کے باب میں کیا کیا نازیبا کلمات زبان سے نکلواتا ہے۔ بھلا کون شخص قید ہوش کہہ سکتا ہے کہ جو ذات منبع نور اور خیر مطلق ہے اس سے افعال بد کا حدوث بھی ممکن ہے۔

④ اس نظریہ سے استخفاف عبادت لازم آتا ہے۔ چنانچہ بعض صوفیہ کے نزدیک اس کا

---

[1] شمائم امدادیہ ص۱۰۱۔ مزید دیکھیں فصوص الحکم ص۲۱۵۔

ترک سالک کے کامل ہونے کی دلیل ہے۔ مشہور ایرانی صوفی ابوسعید (۱۰۴۹ــ ۹۶۷) کے ملفوظات میں ہے کہ ان کے نزدیک شریعت کی پابندی اہل سلوک کے لئے ضروری ہے لیکن جب وہ منزل پر پہنچ جائیں تو ایک غیر ضروری چیز ہے۔ مشہور ہے کہ وہ اپنے مریدوں کو حج سے منع کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ تو محض پتھر کا ایک گھر ہے[1]۔ ایک دفعہ ان کے درویش وجد و رقص میں مصروف تھے کہ اذان کی آواز آئی لیکن انھوں نے درویشوں کا رقص جاری رہنے دیا اور کہا کہ تمہاری نماز یہی ہے[2]۔

ایک شاعر کی یہ ہفوات بھی ملاحظہ فرمائیں[3]:

لاتحسب بالصلوٰۃ والصوم تنال	قربا دنوا من جمال وجلال
فارق ظلم الطبیع وکن متحداً	باللہ والاّ کل دعواک محال

"یہ نہ سمجھ کہ نماز اور روزہ کے ذریعہ جمال و جلال کا قرب حاصل کر سکتے ہو۔ طبیعت کی تاریکی کو دور کر اور اللہ کے ساتھ متحد ہو جا ورنہ تیرا ہر دعویٰ محال ہے"۔

اس خیال کے برخلاف قرآن مجید کی تعلیم ہے کہ: قد افلح المومنون الذین ھم فی صلاتھم خشعون (مومنون - ۲-۱) "وہ مومن کامیابی سے ہمکنار ہوئے جو اپنی نمازوں میں خاشع ہیں"۔ قرآن مجید میں عبادت ہی کو انسان کی تخلیق کی غرض و غایت قرار دیا گیا ہے: وَمَاخلقتُ الجنَّ والانسَ الاّ لِیَعبُدُون (الذاریات - ۵۶) "ہم نے انسان اور جن کو صرف عبادت کے لیے بنایا ہے"۔ اور اللہ کے ذکر کا ذریعہ بھی نماز ہی کو قرار دیا گیا ہے: واقم الصلوٰۃ لذکری (طٰہٰ ۱۴) "میری یاد کے لیے نماز قائم کرو"۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جن سے زیادہ خدا کا محبوب، متقی اور عابد دوسرا کون ہو سکتا ہے، اس کثرت سے نمازیں پڑھا کرتے تھے کہ پائے مبارک میں ورم آجاتا تھا[4]۔ نماز ہی کو آپ نے اپنی آنکھوں کی ٹھنڈک بتایا[5]۔ لیکن ان سب تعلیمات کے باوجود

---

[1] اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (آل عمران - ۹۷) "لوگوں میں سے جو آدمی بھی اس گھر (خانۂ کعبہ) تک جانے کی طاقت رکھتا ہے اس پر اللہ واسطے وہاں تک جانا یعنی حج فرض ہے"۔ [2] لیگیسی آف اسلام ص۲۱۲ [3] الہامات تیمیہ الجج التعلیہ والتعلیہ ص [4] صحابہؓ اس حالت کو دیکھ کر عرض کرتے: اے اللہ کے رسولؐ آپ اس قدر مشقت کیوں اٹھاتے ہیں کہ آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو چکے ہیں۔ آپ فرماتے: افلا اکون عبداً شکوراً "کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں" (شمائل ترمذی باب ماجاء فی عبادۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

[5] جعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ (نسائی)

یہ کہنا کہ نماز خدا کے قرب کا ذریعہ نہیں ہے[1] اور یہ کہ وہ صرف سالکین غیر کامل کے لیے ہے، قرآن مجید اور پیغمبر اسلام کی کھلی ہوئی تحقیر و تکذیب ہے۔ اور ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

⑤ اس نظریہ سے اللہ کی عظمت و تقدس پر حرف آتا ہے۔ تلمسانی کے متعلق روایت ہے کہ ایک بار وہ ایک مردہ کتے کے پاس سے گذرا تو اس کے شاگرد نے کہا ھذا ایضاً من اللہ؟ "کیا یہ بھی اللہ ہی سے ہے" اس نے کہا: ثم خارج عنہ" پھر کیا اس سے خارج ہے" ایک بار کسی نے کتے کو مارا تو اس نے کہا: لا تر کضہ فانہ منہ" اس کو لات نہ مارو یہ بھی اسی سے ہے[2]

⑥ اس نظریہ سے بد اخلاقی کو فروغ ملتا ہے، امرد پرستی اور حسن پرستی جیسے افعال معیوب نہیں رہ جاتے ہیں۔ شمائم امدادیہ میں ہے کہ عورت مظہر حق ہے اس لیے اسے دیکھنا چاہیے۔ خود انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں[3]:

"عورت مظہر مرد کی ہے اور مرد مظہر حق ہے، عورت آئینہ مرد اور مرد آئینہ حق پس عورت مظہر و آئینہ حق تعالیٰ ہے اور اس میں جمال ایزدی ظاہر و نمایاں ہے اسے ملاحظہ کرنا چاہیے"

مذکورہ خیال غالباً امام وحدت الوجود محی الدین ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم سے لیا گیا ہے۔ ابن عربی نے لکھا ہے[4]:

---

[1] ارشاد ربانی ہے: واسجد واقترب (علق) "سجدہ کر اور قریب ہو جا"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے: اقرب ما یکون العبد من ربہ وھو ساجد (رواہ مسلم عن ابی ھریرۃؓ) "بندہ سجدہ کی حالت میں اپنے رب سے زیادہ قریب ہوتا ہے"۔ [2] ابحج التعلیۃ والتعلیہ ص۱۸۔

یہ خیال مشہور یونانی فلسفی فیساگورس کی طرف منسوب ہے۔ برٹرینڈ رسل نے لکھا ہے:

"Once,They say, he (Pythagoras) was passing by when a dog was being ill treated, stop He said, do not hit, it is the soul of a friend."

(History of Western Philosophy, P. 59)

"ایک بار جب وہ (فیساگورس) کہیں سے گذر رہا تھا تو اس نے دیکھا کہ ایک کتے کے ساتھ برا سلوک کیا جا رہا ہے۔ اس نے کہا: رک جاؤ، اسے نہ مارو، یہ ایک دوست کی روح ہے"

دوست سے مراد حق تعالیٰ ہے لیکن بعض اصحاب علم کا خیال ہے کہ اس سے انسان مراد ہے۔

[3] شمائم امدادیہ (حاجی امداد اللہ) ص۱۰۷ [4] فصوص الحکم ص۲۲

" اگر خود میں حق کو دیکھے اس نظر سے کہ عورت اس سے پیدا ہوئی ہے تو یہ فاعل میں مشاہدۂ حق ہے۔ اگر حق کو خود میں دیکھے اور اپنی فرع یعنی عورت کی صورت کا خیال نہ رہے تو اس وقت مرد منفعل اور حق تعالیٰ فاعل و متصرف بالواسطہ ہے۔ غرضیکہ مرد کا حق کو عورت میں مشاہدہ کرنا اتم واکمل ہے[1]۔ اسی لیے رسول مقبول ﷺ نے اپنی بیویوں سے محبت کی کیونکہ عورت میں شہود کامل طور پر ہوتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ مواد سے مجرّد ہو کر کبھی مشاہدہ نہیں کیا جاتا کیونکہ اس اعتبار سے وہ تمام جہاں سے مستغنی ہے۔ جب حق تعالیٰ کا مادہ سے پاک ہو کر مشاہدہ ہو سکتا ہے تو صرف مادہ میں تو عورتوں میں شہود کامل ہوتا ہے"۔

ایک دوسرے مقام پر ارشاد فرماتے ہیں[2]:

" جو شخص اپنی بیویوں سے سچی محبت کرے تو وہ خدا ہی کی محبت ہے اور جو صرف شہوت طبعی کی غرض سے محبت کرے تو اس کو اس محبت کا صحیح علم نہیں ہے۔ وہ ایک قسم کا حیوان ہے جو سرّ و راز محبت سے ناواقف ہے۔ اس کی محبت صورت بے روح ہے۔ اگرچہ یہ صورت نفس الامر میں جاندار ہے مگر اس جاہل کو کیا معلوم ہوگا جو اپنی بیوی کے پاس آتا ہے یا کسی اور عورت کے پاس صرف شہوت رانی اور لذت یابی کی خاطر مگر وہ نہیں جانتا کہ یہ طلب کس کی ہے، یہ شوق کس کے لیے ہے۔ یہ اپنے حال سے اتنا ہی جاہل ہے، ناواقف ہے جتنا اس کا غیر اس کے حال سے ناواقف ہے جب تک وہ اپنے منہ سے نہ کہے اور اس کے غیر کو علم نہ ہو اونادان! سمجھ، منبع الوجود حقیقت عشق ہی مرد میں محبت اور عورت میں محبوب بن کر نمایاں ہے[3]"۔ (استغفر اللہ)

اُوپر ہم نے تلمسانی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے نزدیک ماں، لڑکی اور اجنبیہ سے نکاح یکساں

---

[1] یہ نفس امارہ نہیں بول رہا ہے تو پھر کون ہے؟ [2] ابن عربی، فصوص الحکم ص ۴۳۱، ۲۲۰ [3] ابن عربی جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، ایک ایرانی لڑکی سے عشق کرتے تھے اور عشقیہ غزلیں کہتے تھے۔ جب اعتراض ہوا تو کہا کہ میں اس لڑکی کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا عاشق ہوں" اس میں حق تعالیٰ کا جلوہ دیکھتا ہوں:

صح عند الناس انی عاشق　　　غیر ان لم یعرفوا عشقی بمن

" لوگوں کو اتنا تو صحیح معلوم ہوا ہے کہ میں عاشق ہوں مگر انہیں کیا معلوم کہ میں کس کا عاشق ہوں"۔

حیثیت رکھتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہمارے یہاں کوئی شے حرام نہیں ہے[1]۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے وحدت الوجود کے جن عملی اثرات ونتائج کی تفصیلات پیش کی ہیں ان کی روشنی میں ہر منصف مزاج شخص یہی کہے گا کہ یہ نظریہ سراسر باطل ہے۔ کوئی صحیح الایمان مسلمان کسی حال میں بھی اس کی حمایت نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اس حمایت کے معنی کفر وزندقہ کی حمایت کے ہوں گے۔ جو لوگ ابن عربی کی "خرافات" کو سرِ توحید کہتے ہیں وہ توحید کا منہ چڑھاتے ہیں اور قرآن مجید کی توحیدی تعلیمات کے ساتھ ٹھٹھا کرتے ہیں۔ اسلام کے بدترین دشمن یہی لوگ ہیں۔

---

[1] ابوفلاح عبدالحیٔ بن عماد حنبلی، شذرات الذہب ج ۵ ص ۴۱۲۔

اسی فاجر کے بارے میں ابن تیمیہؒ نے ایک ثقہ راوی کے حوالے سے لکھا ہے کہ جب انھوں نے اس کی تحریروں کو پڑھ کر اس سے کہا کہ یہ تو قرآن وسنت کے خلاف ہے تو اس نے کہا کہ قرآن مجید میں توحید نہیں ہے اس میں تو سب کا سب شرک ہے، توحید تو صرف ہمارے کلام میں ہے (القرآن کلہ شرک لیس فیہ التوحید وانما التوحید فی کلامنا) دیکھیں: حقیقۃ مذہب الاتحادیین (من رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ الجزء الرابع) ص ۴۵ وشذرات الذہب ج ۵ ص ۴۱۳۔

وحدت الوجود اور قرآن مجید

اکثر صوفیہ کا خیال ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ قرآن مجید سے ثابت ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے علماء ظاہر بھی جو فلسفیانہ مذاق رکھتے تھے اس خیال کے حامی رہے ہیں[1]۔ علامہ شبلی نعمانی جن کا شمار علماء ظاہر اور متکلمین اسلام میں ہوتا ہے اس سلسلے میں لکھتے ہیں[2]:

"حقیقت یہ ہے کہ وحدت الوجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے ① خدا قدیم ہے ② قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ علت و معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا اور عالم حادث ہے ③ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا ہے اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا

---

[1] بعض جدید تعلیم یافتہ لوگ بھی یہی خیال رکھتے ہیں، پروفیسر محمد حبیب لکھتے ہیں:

"صوفیہ اپنے معتقدات کی بنیاد صرف قرآن مجید کو ٹھہراتے ہیں. قرآن کی متصوفانہ تفسیر ہمیں اس قدر بالغ نظر ضرور کر سکتی ہے کہ ہم وضعیت اور سخن سازی کی ان گتھیوں سے بلند ہو سکیں جن میں ملاؤں کے ایک طبقہ نے اس کو الجھا دیا ہے۔ قرآن کی جو تشریح تصوف پیش کرتا ہے وہ عقلیت پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ انسانی نقطۂ نگاہ لیے ہوئے ہے۔ اس میں ایک وسعت ہے، اس کا رُخ کائنات کی طرف ہے، اس کا لہجہ آفاقی ہے، شاید قرآن کی صحیح ترین تفسیر یہی ہے"۔

(تعارف: تاریخ مشائخ چشت (مرتبہ) پروفیسر خلیق احمد نظامی ص۲۹ مزید دیکھیں: فلسفۂ عجم علامہ اقبال ص۱۴۸۔)

[2] مولانا شبلی نعمانی، سوانح مولوی روم ص۹۹۔

کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کا ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہے۔ اب اگر یہ سلسلہ غیر النہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں (۱) عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے (۲) عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے (۳) عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیٰحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اوّل و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے: "ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن"

علامہ شبلی نعمانی نے وحدت الوجود کی تائید میں جس قرآنی آیت کو پیش کیا ہے اس پر تفصیلی گفتگو ہم آگے کریں گے لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کی نظر قرآن حکیم کے نظم کلام پر نہ تھی ورنہ وہ اس آیت کو وحدت الوجود کی تائید میں ہرگز پیش نہ کرتے۔

صوفیہ کا آیات قرآنی سے غلط استدلال

اکثر صوفیہ نے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا وحدت الوجود کی تائید و تصویب میں قرآن مجید کی بعض

آیات سے استدلال کیا ہے۔ نظم کلام سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے تو ان کا استدلال وزنی معلوم ہوتا ہے لیکن آیات کا سیاق و سباق ان کے استدلال کے ضعف کو بالکل عیاں کر دیتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ منشاء الٰہی کو ٹھیک طور پر اسی وقت متعین کیا جا سکتا ہے جب آیاتِ قرآنی کا مطالعہ نظم کلام کی روشنی میں کیا جائے۔ لیکن یہ ایک بڑا المیہ ہے کہ اکثر علمائے تصوف نے قرآن مجید کے مطالعہ میں تفسیر کے اس زرین اصول کو کلیۃً نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے نظائر قرآن سے بھی کم ہی تعرض کیا ہے۔ ان وجوہ سے وہ آیات کے صحیح مفہوم کے تعین سے قاصر رہے بالخصوص وہ آیتیں جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ وحدت الوجود کی تائید کرتی ہیں حالانکہ ان آیات سے وحدت الوجود کی کچھ بھی تائید نہیں ہوتی، تاویل و تحریف کی بات دوسری ہے۔ اس قسم کی تمام آیات پر درج ذیل سطور میں تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

① واذا سالك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان فلیستجیبوا لی ولیؤمنوا بی لعلھم یرشدون ○ (بقرہ - ۱۸۶)

اور جب تم سے میرے بندے میرے بارہ میں پوچھیں (تو انھیں بتا دو) کہ میں قریب ہی ہوں۔ ہر پکارنے والے کی پکار کو قبول کرتا ہوں جب کہ وہ مجھے پکارتا ہے۔ پس ان کو چاہئے کہ وہ میری بات مانیں اور مجھ پر یقین رکھیں تاکہ ہدایت یاب ہوں۔

اس آیت میں "قریب" سے قرب مکانی مراد نہیں ہے جیسا کہ صوفیہ کہتے ہیں بلکہ علم و قدرت کا قرب مراد ہے۔ "فانی قریب" کہہ کر دراصل بندوں کو بتایا گیا ہے کہ وہ یہ خیال نہ کریں کہ اللہ تعالیٰ "عرش" کے اوپر ہے اس لیے اہل زمین کی پکار سننے سے قاصر ہے۔ وہ بے انتہا بُعد مکانی کے باوجود محض اپنے وسیع علم و قدرت کی بنا پر ہر پکارنے والے کی پکار کو سن لیتا ہے خواہ پکارنے والا خشکی میں ہو یا سمندر میں، میدان میں ہو یا بیابان میں۔

اکثر مفسرین نے آیۂ مذکورہ میں "قریب" کا یہی مفہوم بیان کیا ہے مثلاً خازن (ج ۱ ص ۱۳۵) نے لکھا ہے: "انی قریب منھم بالعلم والحفظ لا یخفیٰ علیّ شیٔ" یعنی علم و حفظ کے ذریعہ میں ان سے قریب ہوں اور مجھ پر کوئی شے بھی مخفی نہیں ہے"۔ تفسیر قرطبی (ج ۱ ص ۳۰۸) میں ہے: فانی قریب ای بالاجابۃ وقیل بالعلم" فانی قریب یعنی قبول کرنے میں اور یہ بھی خیال ہے کہ اس سے

قرب علم مراد ہے۔ روح المعانی (ج ۲ ص۵۵) میں ہے: والقرب حقیقۃ فی القرب المکانی ، المنزہ منہ تعالیٰ فہو استعارۃ لعلمہ تعالیٰ بافعال العباد واقوالہم واطلاعہ علیٰ سائر احوالہم۔
"قریب کے حقیقی معنیٰ تو قرب مکانی ہی کے ہیں مگر اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ یہ در اصل اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے افعال، اقوال اور ان کے جملہ احوال پر مطلع ہونے سے استعارہ ہے۔" شوکانی (ج ۱ ص۱۸۶) فرماتے ہیں: فانی قریب، قیل بالاجابۃ وقیل بالعلم" فانی قریب یعنی میں قبول کرنے میں ان کے قریب ہوں، بعض کہتے ہیں کہ علم میں قرب مراد ہے۔"

امام راغب نے لفظ قرب کے متعدد معانی لکھے ہیں جن میں ایک قدرت بھی ہے ، فرماتے ہیں[1]:

القرب والبعد یتقابلان ، یقال قربت منہ اقرب قربۃ اقربہ قربا وقربانا ویستعمل ذالک فی المکان وفی الزمان وفی النسبۃ وفی الحظ والرعایۃ والقدرۃ۔

"قرب اور بُعد معنوی اعتبار سے دو مقابل لفظ ہیں۔ کہا جاتا ہے، قربت منہ اقرب قربۃ اقربہ قربا وقربانا۔ اور یہ مکان، زمانہ، نسبت، حظ، رعایت اور قدرت کے معنی میں مستعمل ہے۔"

اس کے بعد امام راغب نے مذکورہ معانی کی تائید میں قرآن مجید سے مثالیں پیش کی ہیں مثلاً مکان کے معنی میں: ولا تقربا ھذہ الشجرۃ "اس درخت کے قریب تم دونوں نہ جاؤ" ولا تقربوا مال الیتیم" یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ" ولا تقربوا الزنا "زنا کے قریب نہ جاؤ" فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا " اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ جائیں" ولا تقربوھن ، کنایۃ عن الجماع " عورتوں کے قریب نہ جاؤ، جماع سے کنایہ ہے۔"

زماں کے معنی میں: اقترب للناس حسابھم " لوگوں کا حساب (وقت) قریب آگیا ہے" ولو کان ذا قربیٰ " اگرچہ قرابت دار ہو" ولذی القربیٰ " قرابت دار کے لیے"

---

[1] امام راغب اصفہانی، المفردات فی غریب القرآن ص۴۰۰

والجار ذی القربیٰ" ہمسایہ قرابت دار"۔

حظ (نصیب، عزّت و منزلت) کے معنی ہیں: والملئکۃ المقربون "مقرب فرشتے" فاما إن کان من المقربین "پس اگر وہ مقربین میں سے ہے"۔ وقربناہ نجیا" ہم نے اسے سرگوشی کے لیے قریب کیا" قربات عند اللہ" اللہ کے ہاں مراتب ہیں" الا انھا قربۃ لھم "سن لو ان کے لیے یہ وجہ منزلت ہے"۔ تقربکم عندنا زلفیٰ "تم کو ہمارے پاس مرتبہ دلائے گی"۔

رعایۃ کے معنی ہیں: ان رحمۃ اللہ قریب من المحسنین" اللہ کی رحمت محسنین کے قریب ہے"۔ انی قریب اجیب دعوۃ الداع" میں قریب ہی ہوں پکارنے والے کی پکار کو قبول کرتا ہوں"۔

قدرت کے معنی ہیں: ونحن اقرب الیہ من حبل الورید" ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں"۔ ونحن اقرب الیہ منکم" ہم تم سے زیادہ اس کے قریب ہیں"۔

امام راغب نے قدرت کے معنی میں جو آیت قرآنی نقل کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ قرب سے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعت و ہمہ گیری مراد ہے قربِ مکانی کے معنی لینے کی صورت میں حلول و اتحاد کے عقیدہ کا اثبات لازم آتا ہے جو سراسر ایک باطل عقیدہ ہے۔ اس کے علاوہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کا کوئی تصور بھی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مکاناً قریب ہونے کی حالت میں کسی پکارنے والے کی پکار کو سن لینا کوئی بڑی بات نہیں۔ بڑی بات تو جب ہے کہ ناقابل تصور بُعد مکانی کے باوجود وہ ہر پکارنے والے کی پکار کو سن لے۔ یقیناً یہی بات اس کی عظمت و کبریائی کے شایان شان ہے۔

بہت سے لوگ حاجات و بلایا میں یا عام دعاؤں میں اللہ تعالیٰ کو باآواز بلند پکارتے ہیں محض اس خیال کی بنا پر کہ وہ ان سے بہت دور آسمانوں میں ہے۔ اگر وہ اللہ کے علم و قدرت کی حقیقت سے آگاہ ہوتے تو ان کا طرزِ عمل اس سے بالکل مختلف ہوتا۔

ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ " ہم ایک غزوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب ہم کسی اونچی جگہ پر چڑھتے یا کسی وادی میں اترتے تو زور سے اللہ اکبر کہتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے قریب آئے اور فرمایا "لوگو! میانہ روی اختیار کرو تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو (لا تدعون اصم ولا غائبًا) تم تو سمیع وبصیر ہستی کو پکارتے ہو۔ جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہاری سواری کی گردن (عنق راحلۃ) سے بھی زیادہ قریب ہے[1]"۔

اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ نے لکھا ہے[2]:

معناہ ارفقوا بانفسکم واخفضوا اصواتکم فان رفع الصوت انما یفعلہ الانسان لبعد من یخاطبہ لیسمعہ وانتم تدعون اللہ تعالی ولیس ھو باصم ولا غائب بل ھو سمیع قریب، وھو معکم بالعلم والاحاطۃ۔

"اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے آپ پر نرمی کرو، اپنی آوازیں پست رکھو۔ آواز اونچی وہاں کی جاتی ہے جہاں مخاطب دور ہو تاکہ وہ سن لے اور تم اللہ کو پکار رہے ہو اور وہ بہرا یا غائب نہیں بلکہ وہ سننے والا اور قریب ہے۔ وہ علم واحاطہ میں تمہارے ساتھ ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میں جہاں بھی اللہ تعالیٰ کے قریب ہونے کی بات کہی گئی ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ بندوں کو اپنے خالق ومالک کی صحیح معرفت حاصل ہو۔ وہ جان لیں کہ اللہ جس ہستی کا نام ہے وہ علم وقدرت میں منتہائے کمال پر ہے۔ وہ ہر وقت اور ہر حال میں اپنے بندوں کے حالات سے پوری طرح باخبر ہے، کوئی چیز اور کوئی شخص بھی اس کی نگاہ سے مخفی نہیں ہے۔

(۲) نحن اقرب الیہ من حبل الورید (قٓ - ۱۶)

ہم اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں۔

اس آیت میں بھی قرب علم مراد ہے۔ اکثر مفسرین کی یہی رائے ہے۔ نسفی (ج ۴ ص ۱۳۵) نے لکھا ہے: المراد قرب علمہ منہ۔ "یہاں مراد قرب علم ہے"۔ بیضاوی نے انوار التنزیل (ج ۲ ص ۴۱۸) میں لکھا ہے: ای نحن اعلم بحالہ ممن کان اقرب الیہ من حبل الورید۔

۱۔ احمد، صحیح بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی ونسائی وغیرہ، مزید دیکھیں الدر المنثور ج ۱ ص ۱۹۵

۲۔ امام نوویؒ، شرح مسلم ج ۲ ص ۳۴۶۔

یعنی ہم اس کے حال کو اس سے زیادہ جانتے ہیں جو اس سے شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے"۔
امام رازی تفسیر کبیر (ج ۲۷ ص ۱۶۳-۱۶۲) میں لکھتے ہیں: بیان لکمال علمه والورید العرق الذی هو مجری الدم یجری فیه ویصل الی کل جزء من اجزاء البدن والله اقرب من ذالك بعلمه لان العرق یحجبه اجزاء اللحم قد یخفی عنه وعلم الله لا یحجبه عنه شئ۔" اس میں اللہ کے کمال علم کا بیان ہے۔ ورید اس رگ کو کہتے ہیں جو خون کی نالی ہے جس میں خون بہتا رہتا ہے اور بدن کے جملہ اجزاء تک پہنچتا ہے۔ اللہ کا علم اس سے بھی زیادہ قریب ہے کیونکہ رگ کے لئے گوشت کے اجزاء حجاب بن سکتے ہیں اور اس سے مخفی رہ سکتی ہے لیکن اللہ کے علم کے سامنے کوئی شے بھی حجاب در کاوٹ نہیں بن سکتی ہے"۔

ان کے علاوہ دیگر تفاسیر مثلاً تفسیر قرطبی (ج ۱۰ ص ۹) تفسیر خازن مع البغوی (ج ۶ ص ۱۹۵) فتح البیان (ج ۹ ص ۷۰) بحر المحیط (ج ۸ ص ۱۲۲) روح المعانی (ج ۲۶ ص ۱۶۲) اور جلالین (ص ۱۱۳) وغیرہ میں بھی آیۂ مذکورہ کا یہی مفہوم بیان کیا گیا ہے۔

بعض علماء نے علم الٰہی کے بجائے فرشتے مراد لیے ہیں۔ ابن کثیر (ج ۴ ص ۲۲۳) نے لکھا ہے: یعنی ملئکته اقرب الیه من حبل ورید ه" یعنی اللہ کے فرشتے انسان سے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

لیکن زیادہ صحیح بات وہی ہے کہ قرب سے اللہ کے احاطۂ علم کا اظہار مقصود ہے جیسا کہ نظم کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ ماقبل کی آیت ہے: ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه (قٓ۔ ۱۶)" ہم نے انسان کو بنایا ہے اور ہم اس کے نفس کی وسوسہ اندازیوں کو خوب جانتے ہیں"۔ اور مابعد کی آیت ہے: اذ یتلقّی المتلقّین عن الیمین وعن الشمال قعید مایلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید (قٓ۔ ۱۷، ۱۸)" جب دو اخذ کرنے والے (فرشتے) اخذ کرتے رہتے ہیں جو کہ دائیں اور بائیں جانب بیٹھے رہتے ہیں۔ وہ (انسان) کوئی لفظ منہ سے نکالنے نہیں پاتا کہ (اس کو محفوظ کرنے کے لیے) اس کے پاس ہی ایک نگراں حاضر رہتا ہے"۔

اگر اللہ تعالیٰ بذاتہ بندے کے اندر موجود ہوتا جیسا کہ وحدت الوجود کے قائلین کہتے

ہیں تو پھر دو نگراں فرشتوں کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اصل بات یہ ہے کہ اللہ کا علم بندوں کے اقوال وافعال کا احاطہ کرنے کے لیے کافی تھا۔ "نحن اقرب الیہ من حبل الورید" سے اسی طرف اشارہ ہے لیکن روز آخرت اتمام حجت کے لیے تحریری ریکارڈ بھی تیار کرایا جا رہا ہے تاکہ اس دن کسی مجرم و سرکش کے لیے کسی طرح کے اعتذار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

(۴) ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون (واقعہ - ۸۵)

ہم تم سے زیادہ اس کے قریب ہوتے ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں۔

وجودی صوفیہ اس آیت کو اپنے نظریہ کی تائید میں ایک بڑی قرآنی شہادت کے طور پر پیش کرتے ہیں حالانکہ اس سے ان کے نظریہ کی کچھ بھی تائید نہیں ہوتی۔

اکثر مفسرین نے آیہ محولہ بالا میں "نحن" سے اللہ کے فرشتے مراد لیے ہیں۔ طبری (ج ۲۷، ص ۲۰۹) نے لکھا ہے: یقول ورسلنا الذین یقبضون روحہ اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون۔ "ابن جریر کہتا ہے، مقصد یہ ہے کہ ہم اس کی روح قبض کرنے والوں کو بھیجتے ہیں اور وہ تم سے زیادہ قریب ہوتے ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں"۔ ابن کثیر (ج ۴ ص ۳۰۰) کا قول ہے: ونحن اقرب الیہ منکم ای بملائکتنا ولکن لا تبصرون ای ولکن لا ترونہم کما قال فی ایۃ اخری: "وھو القاھر فوق عبادہ ویرسل علیکم حفظۃ حتی اذا جاء احدکم الموت توفتہ رسلنا وھم لا یفرطون ثم ردوا الی اللہ مولاھم الحق الا لہ الحکم وھو اسرع الحاسبین"۔ "نحن اقرب الیہ منکم یعنی ہمارے فرشتے تم سے زیادہ میت کے قریب ہوتے ہیں لیکن تم ان کو دیکھتے نہیں ہو جیسا کہ ایک دوسری آیت میں فرمایا ہے: اور وہی اپنے بندوں پر بالادست (قاہر) ہے اور تم پر محافظ بھیجتا ہے یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجاتا ہے تو ہمارے یہ محافظ فرشتے اس کی جان قبض کر لیتے ہیں اور وہ اس کام میں ذرا بھی کوتاہی نہیں کرتے۔ پھر وہ اللہ کی طرف جو ان کا مولا ہے، لوٹائے جاتے ہیں۔ سن لو، حکم اسی کا ہے اور وہ نہایت تیز حساب لینے والا ہے"۔

دوسری کتب تفاسیر میں بھی تقریباً یہی معنی مراد لیے گئے ہیں، لیکن بعض مفسرین نے اس سے علم وقدرت کے معنی بھی مراد لیے ہیں مثلاً خازن (ج ۶، ص ۳۱) نے لکھا ہے: ای بالعلم

والقدرة والرویۃ" یعنی علم وقدرت اور رویت میں" راقم کے نزدیک یہی خیال صحیح ہے۔ اوّل الذکر خیال تاویل بعید ہے۔ آیت کا سیاق وسباق اسی مفہوم کی تائید کرتا ہے، فرمایا: فلولا اذا بلغت الحلقوم ○ وانتم حینئذ تنظرون ○ ونحن اقرب الیہ منکم ولٰکن لا تبصرون ○ فلولا ان کنتم غیر مدینین ○ ترجعونھا ان کنتم صٰدقین ○ (واقعہ۔ ۸۳ تا ۸۶) "جس وقت روح حلق تک آ پہنچتی ہے اور تم اس وقت تکا کرتے ہو، اور ہم تم سے زیادہ اس (مرنے والے) کے قریب ہوتے ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں۔ اگر تمہارا حساب کتاب ہونے والا نہیں ہے تو تم اس روح کو (بدن کی طرف) پھر لوٹا کیوں نہیں لاتے اگر تم (اپنے خیال میں) سچے ہو۔"

واقعہ یہ ہے کہ موت سے پہلے آدمی کو اپنی لاچاری اور مجبوری کا کچھ زیادہ احساس نہیں ہوتا، وہ زندگی کی نیرنگیوں میں کھو کر اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ اس کی زندگی کی زمام کسی اور کے ہاتھ میں ہے اور یہ کہ وہ اس دنیا میں غیر مسئول نہیں ہے۔ لیکن موت جس وقت اس کے سر پر آ کھڑی ہوتی ہے اور وہ کس مپرسی کے عالم میں اس دنیا سے رخصت ہو رہا ہوتا ہے اس وقت جہاں اس پر حیات چند روزہ کی حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے وہیں وہ یہ بھی جان لیتا ہے کہ وہ ابتک کسی اور کے قبضۂ قدرت میں تھا، اس کو اپنی زندگی پر بظاہر جو اختیار حاصل تھا وہ محض فریب تھا۔ اس حقیقت کا ادراک صرف مریض جاں بلب ہی کو نہیں ہوتا بلکہ اس کے اہل خانہ، احباب اور اقربا کو بھی ہوتا ہے۔ وہ بھی اس کے ساتھ بے چارگی کی تصویر عبرت انگیز ہوتے ہیں۔

آیات مذکورہ سے یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے لیکن صوفیہ نے آیت کے سیاق وسباق سے قطع نظر کر کے صرف "نحن اقرب الیہ منکم ولٰکن لا تبصرون" کے ظاہری معنی پر اپنے وجودی خیال کا قصر فلک بوس تعمیر کر دیا۔

علماء تفسیر کو اس آیت کے حقیقی مفہوم کے تعین میں تاویل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ انھوں نے ابصار کے معنی کو اس کے لغوی مفہوم تک محدود کر دیا۔ ابصار کے لغوی معنی دیکھنے کے ہیں لیکن مجازاً جاننے اور باخبر ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے: ھل ھٰذا الا بشر مثلکم أفتاتون السحر وانتم تبصرون (انبیاء۔ ۳) "یہ (یعنی پیغمبر) محض تم جیسا ایک آدمی ہے؟

توکیا تم یہ جان کر بھی اس کے (دام) سحر میں آتے ہو" دوسری جگہ ہے: ولوطا اذقال لقومہ أتا تون الفاحشۃ وانتم تبصرون (نمل-۵۴)" اور لوط نے جب اپنی قوم سے کہا کہ کیا تم بے حیائی کا کام کرتے ہو حالانکہ تم جانتے ہو (کہ یہ برا کام ہے) ایک اور مقام پر ہے: من الٰہ غیر اللہ یاتیکم بلیل تسکنون فیہ ، افلا تبصرون (قصص-۷۲)" اللہ کے سوا وہ کون معبود ہے جو تمہیں رات (جیسی نعمت) دے سکے جس میں تم آرام پاؤ، کیا تم نہیں دیکھتے (یعنی اس حقیقت سے بالکل بے خبر ہو۔)

ابصار کے اس معنی کے مطابق "ولکن لا تبصرون" کا ترجمہ ہوگا" لیکن تم اس حقیقت کو نہیں جانتے" مطلب یہ ہے کہ تم اس حقیقت سے باخبر ہو کہ اللہ کا دست قدرت تم سے زیادہ مریض کے قریب ہے، اتنا قریب کہ جس گھڑی چاہے اس کی زندگی کا چراغ گل کر دے اور تم منہ دیکھتے رہ جاؤ۔

(۴) وھو اللہ فی السمٰوٰت وفی الارض (انعام-۳)

اور وہی ہے اللہ آسانوں میں بھی اور زمین میں بھی۔

اس آیت سے یہ سمجھنا کہ اللہ تعالیٰ آسمان اور زمین میں حلول کیے ہوئے ہے سخت کوتاہ فہمی ہے۔ اسی طرح جو لوگ اس آیت کو اس بات کی دلیل بناتے ہیں کہ اللہ ماورائے کائنات نہیں وہ بھی کوتاہ اندیش ہیں۔ آیت کا مفہوم بالکل واضح ہے۔ مفسرین میں سے ابن الجوزی نے زاد المسیر (ج ۳ ص۴) میں چار قول نقل کئے ہیں:

احدھما ھو المعبود فی السمٰوٰت وفی الارض قالہ الانباری، والثانی وھو المتفرد بالتدبیر فی السمٰوٰت والارض قالہ الزجاج والثالث ، وھو اللہ فی السمٰوٰت ویعلم سرکم وجھرکم فی الارض قالہ ابن جریر، والرابع انہ مقدم ومؤخر بالمعنی وھو اللہ یعلم سرکم وجھرکم فی السمٰوٰت والارض ذکرہ بعض المفسرین۔

"ایک یہ کہ وہ آسانوں اور زمین میں معبود ہے۔ یہ انباری کا قول ہے، دوسرا یہ کہ وہ آسانوں اور زمین کی تدبیر میں متفرد (اکیلا) ہے۔ یہ زجاج کا قول ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ آسانوں میں ہے اور زمین میں تمہارے پوشیدہ اور کھلے دونوں طرح کے کاموں کو جانتا ہے۔ یہ ابن جریر کا قول ہے۔ چوتھا یہ کہ باعتبار

معنی مقدم و موخر ہے یعنی یہ کہ اللہ تمہارے پوشیدہ اور ظاہر کو آسمانوں اور زمین میں جانتا ہے۔ اس بات کا ذکر بعض مفسرین نے کیا ہے"۔

ابن کثیر (ج ۲ ص ۱۲۳) نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

اختلف المفسرون فی هذه الآیة علی اقوال بعد اتفاقهم علی انکار قول الجهمیه ، الاول، تعالی من قولهم علوا کبیرا بانه فی کل مکان حیث حملوا الآیة علی ذالك فالاصح من الاقوال انه المدعو الله فی السموٰت وفی الارض ای یعبده ویوحده ویقرله بالالهیة من فی السموٰت ومن فی الارض ویسمونه الله ..... وهذه الآیة علی القول کقوله تعالیٰ" وهو الذی فی السمآء اله وفی الارض اله" ای هو اله من فی السمآء واله من فی الارض وعلی هٰذا فیکون قوله" یعلم سرکم وجهرکم" خبراً او حالاً۔

"اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے چند اختلافی اقوال ہیں اگرچہ سب فرقہ جہمیہ کے نقطہ نظر کے انکار پر متفق ہیں پہلی بات تو یہ کہ اللہ جہمیہ کے قول سے بہت بلند ہے کہ وہ ہر مکان میں ہے۔ انھوں نے آیت کے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ اس سلسلے میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین میں اللہ کے نام سے مدعو ہے یعنی اس کی عبادت کی جاتی ہے اور اسی کی وحدانیت بیان کی جاتی ہے اور آسمانوں اور زمین کی کل مخلوقات اسی کی الوہیت کی مقر ہیں۔ اس کا نام انھوں نے اللہ رکھا ہے ..... یہ آیت باعتبار معنی اللہ کے اس قول کے مشابہ ہے" وہی اللہ آسمانوں میں الٰہ ہے اور وہی زمین میں بھی الٰہ ہے یعنی وہی ساکنان ارض وسما کا معبود ہے"۔ اور اس بنا پر اس کا یہ قول کہ" وہ تمہارے پوشیدہ اور عیاں کو جانتا ہے" خبر ہوگا یا حال"۔

والقول الثانی، ان المراد ان الله الذی یعلم ما فی السموٰت وما فی الارض من سر وجهر فیکون قوله یعلم متعلقا بقوله فی السموٰت وفی الارض تقدیره وهو الله یعلم سرکم وجهرکم فی السموٰت وفی الارض ویعلم ما تکسبون۔

"دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ وہ ہے جو آسمانوں اور زمین کے تمام پوشیدہ اور ظاہر کو جانتا ہے۔ پس" یعلم" کا تعلق" فی السموٰت وفی الارض" سے ہوگا۔ تقدیر اس کی یہ ہے کہ وہ اللہ آسمانوں اور زمین میں تمہارے ہر چھپے اور ظاہر کو جانتا ہے اور جو تم کماتے ہو اس کو بھی وہ جانتا ہے"۔

والقول الثالث ان قولہ "وھو اللہ فی السمٰوٰت" وقف تام ثم استانف الخبر فقال

"وفی الارض یعلم سرکم وجہرکم" وھذا اختیار ابن جریر"۔

"تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول "وہو اللہ فی السمٰوٰت" وقف تام ہے پھر دوسری خبر ہے یعنی "وفی الارض یعلم سرکم وجہرکم" ابن جریر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے"۔

آیۂ زیر بحث کی بہترین تفسیر اول الذکر آیت ہے: وھو الذی فی السمآء الٰہ وفی الارض الٰہ وھو الحکیم العلیم (زخرف۔۸۴) "اور وہی ہے جو آسمانوں میں معبود ہے اور وہی زمین میں بھی معبود ہے اور وہ حکیم وعلیم ہے"۔ دونوں آیتوں میں اللہ کے اقتدار اور علم کی ہمہ گیری کا بیان ہے یعنی آسمان اور زمین دونوں میں صرف وہی اکیلا صاحب اقتدار ہے اور علم وحکمت میں اس کا کوئی مثیل ونظیر نہیں ہے۔

⑤ وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ان اللہ واسع علیم ○

(بقرہ۔ ۱۱۵)

مشرق اور مغرب اللہ ہی کے ہیں پس تم جس طرف رُخ کرو ادھر ہی اللہ کی ذات ہے بے شک اللہ غیر محدود (واسع) اور علیم ہے۔

عام طور پر "وجہ اللہ" کا ترجمہ "اللہ کا رُخ" کیا جاتا ہے۔ لغوی اعتبار سے یہ غلط تو نہیں لیکن اس سے مغالطہ پیدا ہوتا ہے جیسا کہ وجودی صوفیہ نے پیدا کیا ہے۔ بعض مفسرین نے اس کا ترجمہ قبلہ کیا ہے یعنی ادھر ہی اللہ کا قبلہ ہے۔ بعض نے اس کے معنی سامنے کے لئے ہیں اور ترجمہ کیا ہے "تم جدھر رُخ کرلو اللہ تمہارے چہرے کے سامنے ہے"۔

"وجہ اللہ" کی یہ تمام لغوی تشریحات راقم کے خیال میں آیت کے صحیح مفہوم کو پورے طور پر واضح نہیں کرتیں۔ اس کے علاوہ ان سے وجودی صوفیہ کی پیدا کردہ غلط فہمی بھی رفع نہیں ہوتی۔

ہماری تحقیق کے مطابق "وجہ" کے مذکورہ لغوی معانی کے علاوہ اس کے ایک معنی ذات یعنی وجود کے بھی ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل من علیھا فان ویبقٰی[1]

---

[1] دیکھیں، خازن مع البغوی ج ۱ ص ۸۵۔

وجه ربك ذوالجلال والاکرام (رحمٰن - ۲۷) "روئے زمین پر جو وجود بھی ہے وہ فنا ہو جائے گا اورصرف تیرے رب کی ذات جو عظمت واکرام والی ہے باقی رہ جائے گی"۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے آیۂ زیر بحث کا مطلب ہوگا "تم جدھر رخ کرو ادھر ہی اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے"۔ یعنی اللہ کسی خاص سمت میں محدود نہیں، وہ بے جہت ہے لیکن ہر جہت میں موجود ہے۔ یہ موجودگی اس کے وسعت علم کی دلیل ہے جس کے ذریعہ وہ مشرق و مغرب سب کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

تاریخی طور پر ثابت ہے کہ آیۂ مذکورہ کا تعلق یہودیوں سے ہے جو تحویل قبلہ کے حکم پر سخت برہم تھے۔ ان کم عقلوں کو بتایا جارہا ہے کہ اللہ جس ذات عالی شان کا نام ہے وہ کسی خاص جگہ یا کسی خاص سمت میں محدود و مقید نہیں ہے کہ اگر بندے اس سمت خاص کے علاوہ کسی دوسری سمت رُخ کر کے عبادت کریں تو اس کو ان کی عبادت کی خبر نہ ہوگی۔ وہ ذات اس درجہ علیم و خبیر ہے کہ کوئی بندہ کسی مقام پر اور کسی سمت رُخ کر کے عبادت کرے اس کو اس کی ضرور خبر ہوتی ہے۔ "فثم وجہ اللہ" کے بعد "ان اللہ واسع علیم" کا جملہ دراصل وجہ اللہ، کی وضاحت ہے۔

وجہ کے ایک اور معنی رضا کے بھی ہیں۔ قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں مثلاً ایک جگہ ہے: اقتلوا یوسف اواطرحوہ ارضا یخل لکم وجه ابیکم (یوسف - ۹) "یا تو یوسف کو قتل کر ڈالو یا اس کو کسی (سنسان) جگہ چھوڑ آؤ (جہاں سے اس کی واپسی ممکن نہ ہو) تو تم کو تمہارے باپ کی رضا ضرور حاصل ہو جائے گی" دوسری جگہ ہے: وما اتیتم من زکوٰۃ تریدون وجه الله فاولٰئك هم المضعفون (روم - ۳۹) "اور جو کچھ تم زکوٰۃ دوگے جس سے تمہارا مقصود اللہ کی رضا ہوگا تو ایسے ہی لوگ (اپنے مال کو) خدا کے نزدیک دوچند کرنے والے ہیں"۔ ایک اور مقام پر ہے: انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا (دھر - ۹) "ہم تم کو محض خدا کی رضا کے لیے کھانا کھلاتے ہیں۔ ہم نہ تو تم سے اس کا کوئی بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکریہ"۔

اس معنی کے لحاظ سے آیت کا ترجمہ ہوگا "تم جدھر رخ کرو ادھر ہی اللہ کی رضا ہے" یعنی اللہ کی رضا کسی خاص سمت رُخ کر کے عبادت کرنے میں نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اسی سمت میں محدود ہے جب کہ وہ غیر محدود اور بے جہت ہے۔ اس لیے بندہ اس کی رضا کے لئے جس سمت بھی اپنا رُخ کر کے عبادت کرے گا اسے اللہ کی رضا حاصل ہوگی کیونکہ مقصود عبادت

رضائے الٰہی ہے نہ کہ کوئی خاص سمت (لیس البران تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب...○ (بقرہ...)

⑥ وفی انفسکم افلا تبصرون ○

وجودی صوفیہ اپنے قول (وحدت الوجود) کی حمایت میں جو آیت قرآنی بھی نقل کرتے ہیں وہ بالعموم پوری نقل نہیں کرتے بلکہ اس کا صرف وہ ٹکڑا نقل کرتے ہیں جو ان کے مدعا کے مطابق ہوتا ہے۔ مذکورہ آیت کے ساتھ یہی سلوک کیا گیا ہے۔ وہ اس کا پہلا ٹکڑا اس لیے نقل نہیں کرتے کہ اس سے ان کے مزعومہ خیال کی تائید نہیں ہوتی بلکہ تردید ہوتی ہے۔ پوری آیت اس طرح ہے:

وفی الارض اٰیٰت للموقنین ○ وفی انفسکم افلا تبصرون ○ (الذاریات-۲۰،۲۱)

یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمہاری ذات میں بھی، کیا تم دیکھتے نہیں ہو۔

وجودی صوفیہ "وفی انفسکم" کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود انسان کے باطن میں موجود ہے اور باطنی مجاہدہ کے ذریعہ اس کا دیدار حاصل ہوسکتا ہے حالانکہ ماقبل کی آیت "وفی الارض اٰیٰت للموقنین" کی موجودگی میں اس مفہوم کے لینے کی کوئی ادنیٰ گنجائش موجود نہ تھی لیکن ان کے ہاں سوال گنجائش کا نہیں بلکہ یہ ہے کہ کسی طرح قرآن مجید سے وحدت الوجود کی تائید ہوجائے۔

آیت کا مفہوم بالکل واضح ہے۔ جس طرح زمین کے اندر و باہر حق تعالیٰ کے علم و قدرت کی بے شمار نشانیاں بکھری ہوئی ہیں اسی طرح انسان کے اندر یعنی اس کی حیرت انگیز تقویم میں بھی اس کے آثار علم و قدرت بالکل نمایاں ہیں۔ اگر انسان ان پر سنجیدگی سے غور کرے تو سر توحید اس پر کھل سکتا ہے اور اسے صحیح معنی میں معرفت رب حاصل ہوسکتی ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں طبری نے لکھا ہے[1]:

"وفی انفسکم" ایضاً ایھا الناس اٰیات وعبر تدلکم علی وحدانیۃ صانعکم وانہ لا الہ

---

[1] تفسیر طبری ج ۲۶ ص ۲۰۵۔

لکم سواہ اذکان لایقدر علی ان یخلق مثل خلقہ ایاکم" افلا تبصرون" یقول افلا تنظرون فی ذالک فتفکروا فیہ فتعلموا حقیقتہ وحدانیتہ خالقکم۔

"وفی انفسکم" یعنی اے لوگو تمہارے اندر نشانیاں اور عبرتیں ہیں جو تمھیں صانع کی وحدت کی خبر دیتی ہیں اور اس بات کو بھی بتاتی ہیں کہ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں کیونکہ اس کے سوا کوئی بھی اس طرح کی تخلیق پر قادر نہیں ہو سکتا ہے۔ "افلا تبصرون" یعنی تم اس پر نظر نہیں کرتے کہ غور و فکر کرو تاکہ تم اپنے خالق کی وحدانیت کی حقیقت جان سکو۔"

شوکانی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے[1]:

"وفی انفسکم" ایات تدل علی توحید اللہ وصدق ماجاء بہ الرسل فانہ خلقہم نطفتہ ثم علقتہ ثم مضغتہ عظاما ای ینفخ فیہ الروح ثم تختلف بعد ذالک صورہم والوانہم وطباعہم والسنتہم ثم نفس خلقہم علی ھذہ الصفۃ العجیبۃ الشان من لحم ودم وعظم واعضاء وحواس ومجاری ومنافس ومعنی" افلا تبصرون" افلا تنظرون بعین البصیرۃ تستدلون بذالک علی الخالق الرازق المتفرد بالالوہیۃ وانہ لا شریک لہ ولا ضد ولا ند۔

"تمہارے نفسوں میں ایسی نشانیاں موجود ہیں جو اللہ کی توحید اور رسولوں کی تعلیمات کی صداقت پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ نے پہلے انسان کو ایک نطفہ بنایا پھر علقہ پھر ہڈی آمیز گوشت کا لوتھڑا یا تاآنکہ اس میں روح پھونکی۔ بعدازاں ان کی صورتیں، ان کے رنگ، ان کے طبائع اور ان کی زبانیں مختلف ہوگئیں۔ پھر گوشت، خون، ہڈی، اعضاء، حواس، مجاری اور منافس کی حیرت انگیز صفات کے ساتھ نفس کی تخلیق کی اور "افلا تبصرون" کا مطلب یہ ہے کہ تم نگاہ بصیرت سے نہیں دیکھتے کہ اس سے خالق پر جو رزاق اور باعتبار الوہیت واحد ہے، استدلال کرو اور یہ کہ اس کا کوئی شریک نہیں اور نہ کوئی اس کا ضد و مقابل ہے۔"

(۷) ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم ○ (حدید - ۳)

---

[1] فتح القدیر ج ۵ صفحہ۔

"وہ اوّل ہے، وہ آخر ہے، وہ ظاہر ہے، وہ باطن ہے اور وہ ہر چیز سے بخوبی واقف ہے"۔

اس آیت کو وجودی صوفیہ نے وحدۃ الوجود کے احقاق میں ایک ناقابل تردید ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے حتیٰ کہ بعض علماءِ ظاہر نے بھی آیت کا یہی مفہوم سمجھا ہے جیساکہ ہم شروع میں علامہ شبلی کا خیال نقل کر چکے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ دیگر آیات کی طرح اس آیت کا بھی وحدت الوجود کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ صوفیہ اور علماء، دونوں ظواہر الفاظ سے دھوکا کھا گئے۔ اگر وہ نظم کلام کی روشنی میں آیت پر غور کرتے تو آسانی کے ساتھ اس کے حقیقی مفہوم تک پہنچ سکتے تھے۔ اس آیت میں جیساکہ قرآن مجید میں بکثرت مقامات پر ذکر ہوا ہے، اللہ کے وسیع علم و قدرت کا بیان ہے۔ آیت کا سیاق و سباق ملاحظہ فرمائیں:

سبح للہ ما فی السمٰوٰت والارض ۚ وھو العزیز الحکیم ○ لہ ملک السمٰوٰت والارض یحی و یمیت ج وھو علٰی کل شئی قدیر ○ ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن ج وھو بکل شئی علیم ○ ھو الذی خلق السمٰوٰت والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی العرش ؕ یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منھا وما ینزل من السمآء وما یعرج فیھا ؕ وھو معکم این ما کنتم ؕ واللہ بما تعملون بصیر ○ لہ ملک السمٰوٰت والارض ؕ والی اللہ ترجع الامور ○ یولج الیل فی النھار و یولج النھار فی اللیل ؕ وھو علیم بذات الصدور ○

(حدید۔ آتا ۶)

"آسمانوں اور زمین میں جو چیز بھی ہے وہ سب اللہ کی پاکی بیان کرتی ہیں۔ وہ زبردست اور حکمت والا ہے۔ آسمانوں اور زمین کی سلطنت اسی کی ہے۔ وہی زندگی دیتا اور وہی موت دیتا ہے۔ وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ وہ اوّل ہے، وہ آخر ہے، وہ ظاہر ہے، وہ باطن ہے، اور وہ ہر چیز کا خوب علم رکھنے والا ہے۔ وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ روز (ادوار) میں پیدا کیا پھر عرش پر متمکن ہوا۔ جو شے بھی زمین کے اندر داخل ہوتی ہے اور اس میں سے نکلتی ہے اس کو وہ جانتا ہے اور اس چیز کو بھی جانتا ہے جو آسمان سے اترتی ہے اور اس میں چڑھتی ہے۔

وہ تمہارے ساتھ ہے خواہ تم کہیں بھی ہو۔ اور وہ تمہارے سب اعمال کو دیکھتا ہے۔ آسمانوں اور زمین کی سلطنت
اسی کی ہے۔ اور سب اُمور کا سررشتہ اسی کے ہاتھ میں ہے۔ وہی رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور
دن کو رات میں، اور وہ دلوں کی پوشیدہ باتوں کو بھی جانتا ہے۔"

ان آیات میں عزیز، حکیم، قدیر، علیم، بصیر، اور علیم بذات الصدور کے الفاظ جو اللہ تعالیٰ کے
اہم اسمائے صفات ہیں، واضح طور پر بتاتے ہیں کہ کائنات کی کوئی چیز بھی خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی
اس کے دائرہ علم وقدرت سے باہر نہیں ہے۔ ہر چیز اس کی نگاہ میں ہے خواہ وہ بلندی میں ہو یا پستی
میں، ظاہر ہو یا مخفی، دن کے اجالے میں ہو یا شب کی تاریکی میں، وہ ذرہ ذرہ کی خبر رکھتا ہے۔
وہ بندوں کی ہر بات حتیٰ کہ ان کے نفس کی وسوسہ انگیزیوں اور قلب ودماغ کے پوشیدہ جذبات
وخیالات کو بھی بخوبی جانتا ہے۔ ان صفاتی اسماء کے علاوہ آیہ زیر بحث کا دوسرا فقرہ جسے وجودی صوفیہ
بالعموم نقل نہیں کرتے ہیں یعنی "وھو بکل شئی علیم" نہایت عمدہ طور پر اپنے ماقبل کے فقرہ "ھوالاول
والآخر والظاھر والباطن" کے مفہوم کو متعین کر دیتا ہے یعنی وہ باعتبار علم محیط عالم ہے۔

آیت کے حقیقی مفہوم کی تفہیم میں صوفیہ کے ساتھ علماء ظاہر کو جو مغالطہ ہوا اس کی خاص وجہ
ظواہر الفاظ ہیں۔ اس لیے ہم اپنے علم کی حد تک ان کی یہاں وضاحت کرتے ہیں تاکہ آیت
کے حقیقی معنی کے فہم میں کوئی دشواری باقی نہ رہ جائے۔

آیت میں اول وآخر کے الفاظ باعتبار مفہوم بالکل واضح ہیں یعنی جب کچھ نہ تھا تو اللہ تھا اور جب کائنات اور
اس کی ہر چیز فنا ہو جائے گی تو بھی وہی ایک ذات موجود ہوگی: کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربك ذوالجلال
والاکرام (رحمٰن ۔ ۲۷) سوکانی (ج ۵ ص ۱۶۵) لکھتے ہیں: ھوالاول قبل کل شیٔ والاخر بعد کل شیٔ ای الباقی
بعد فناء خلقہ۔" وہ ہر چیز سے پہلے ہے اور ہر چیز کے بعد یعنی مخلوق کی فنا کے بعد بھی باقی رہے گا۔"

آیت میں ظاہر اور باطن کے الفاظ گو کہ معنی کے لحاظ سے واضح ہیں لیکن اللہ کی طرف منسوب
ہونے کی وجہ سے وضاحت طلب ہیں۔ ہر چیز کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک بیرونی حصہ جو نظروں
کے سامنے ہوتا ہے وہ اس کا ظاہر ہے اور دوسرا اندرونی حصہ جو نظروں سے اوجھل ہوتا ہے
وہ اس کا باطن ہے مثلاً قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: فضرب بینھم بسور لہ باب ط
باطنہ فیہ الرحمۃ وظاھرہ من قبلہ العذاب (حدید ۔ ۱۳) "پھر ان کے درمیان ایک دیوار

کھڑی کر دی جائے گی جس میں ایک دروازہ بھی ہوگا اس کے اندرونی حصہ میں رحمت ہوگی اور اس کے بیرونی جانب عذاب" دوسری جگہ ہے: وذروا ظاهر الاثم وباطنه (انعام - ۱۲۱)" اور تم ظاہری گناہ بھی چھوڑ دو اور باطنی گناہ بھی" (یعنی وہ گناہ جس کی شناعت بالکل ظاہر ہے اور وہ بھی جس کی شناعت مخفی ہے) ایک اور مقام پر ہے: واسبغ علیکم نعمہٗ ظاهرة وباطنة (لقمان ۲۰)" اور اس نے تم پر اپنی تمام نعمتیں تمام کر رکھی ہیں خواہ ظاہر ہوں یا پوشیدہ"

ظاہر اور باطن کی اس وضاحت کو پیش نظر رکھ کر غور کریں تو ظاہر اور باطن کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات علم و قدرت کے اعتبار سے ظاہر یعنی بالکل واضح ہے۔ جو شخص بھی کائنات کو بہ نظر غائر دیکھے گا اور اس پر تفکر کرے گا اُسے اس کی معرفت حاصل ہوگی۔ البتہ باعتبار ذات وہ باطن یعنی مخفی ہے، اور اس کا ادراک انسانی عقل و فکر سے ممکن نہیں ہے۔ شوکانی (ج ۵ ص ۱۶۶) نے لکھا ہے: ویجوز ان یکون المعنی المحتجب عن الابصار والعقول" یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ وہ نگاہوں اور عقلوں سے پوشیدہ ہے"۔

بعض مفسرین نے ظاہر کو عالی اور باطن کو پوشیدہ احوال سے واقف ہونے کے معنی میں لیا ہے۔ شوکانی (ج ۵ ص ۱۶۶) فرماتے ہیں: والباطن ای العالم بما بطن، من قولهم فلان یبطن امر فلان ای یعلم داخلة امرہ" باطن ہے یعنی ان کے چھپے اور پوشیدہ کا جاننے والا ہے۔ محاورہ ہے فلان یبطن امر فلان یعنی فلاں اس کے داخلی معاملات سے واقف ہے"۔

ظاہر بمعنی عالی کی نظیر خود قرآن مجید میں ملتی ہے: فاصبحوا ظاهرین (صف - ۱۴) سو وہ غالب آگئے" طبری (ج ۲۸ ص ۹۲) نے اس کی تشریح کی ہے: فاصبحت طائفة المؤمنین ظاهرین علی عدوهم الکافرین" مومن گروہ اپنے دشمن کافروں پر غالب آگئے"۔

ظاہر و باطن کے مذکورہ معنی باعتبار لغت غلط تو نہیں لیکن نظم کلام کا تقاضا ہے کہ یہاں اوّل الذکر معنی ہی مراد لیے جائیں۔

(۸) مایکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنی

لہ مزید دیکھیں، غافر۔۲۹

من ذالك ولا اكثرا لا هو معهم اين ما كانوا (مجادلہ۔۷)

کوئی سرگوشی تین آدمیوں کی ایسی نہیں ہوتی جس میں چوتھا وہ (یعنی اللہ) نہ ہو۔ اور نہ پانچ کی (سرگوشی) ہوتی ہے جس میں چھٹا وہ نہ ہو اور نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ (کی سرگوشی جس میں وہ نہ ہو) وہ ہر حال میں) ان کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ کہیں بھی ہوں۔

اس آیت کو بھی وحدت الوجود کے قائلین اپنے قول کی صداقت کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں لیکن یہاں بھی نظم کلام سے چشم پوشی انھیں غلط مطلب کی طرف لے گئی۔ سیاق کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اللہ تعالیٰ کے علم وخبر کی ہمہ گیری کا بیان مقصود ہے۔ ماقبل کی آیت ملاحظہ ہو:

یوم یبعثہم اللہ جمیعا فینبئہم بما عملوا احصہ اللہ ونسوہ، واللہ علیٰ کل شئی شہید○ الم تر ان اللہ یعلم ما فی السمٰوٰت وما فی الارض، ما یکون من نجویٰ... (مجادلہ۔۶،۷)

جس دن اللہ ان سب کو جمع کرے گا اور (دنیا میں) انھوں نے جو کچھ کیا ہوگا وہ ان کو بتادے گا۔ اللہ نے شمار کر رکھا ہے لیکن وہ بھول گئے۔ اور اللہ ہر چیز پر مطلع ہے۔ کیا تمھیں خبر نہیں کہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے اللہ ان کو جانتا ہے....

مابعد کی آیت ہے:

....ثم ینبئہم بما عملوا یوم القیامۃ، إنّ اللہ بکل شئی علیم○ (مجادلہ۔۷)

.... پھر قیامت کے دن وہ سب کچھ ان کو بتادے گا جو انھوں نے (دنیا میں) کیا ہوگا۔ بے شک اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔

تمام مفسرین کا مذکورہ مفہوم پر اتفاق ہے، امام رازی لکھتے ہیں[1]:

والمراد من کونہ تعالیٰ معہم کونہ عالما لکلامہم وضمیرہم وسرّہم وعلنہم وکانہ تعالیٰ حضر معہم وشاہد لہم وقد تعالیٰ عن المکان والمشاہدۃ۔

---

[1] امام رازی، تفسیر کبیر ج ۲۹ ص ۲۶۵۔

آن کے ساتھ اللہ کے ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ان کے کلام، ان کے ضمیر اور ان کے ظاہر و پوشیدہ سے واقف ہے گویا کہ ان کے ساتھ حاضر و موجود ہے۔ وہ مکان اور مشاہدہ سے بلند ہے۔"

ابن کثیر فرماتے ہیں[1]:

ثم قال سبحانه وتعالیٰ مخبرا عن احاطة علمه واطلاعه علیهم وسماعه عن کلامهم ورؤیته مکانهم حیث کانوا واین کانوا نقال تعالیٰ : الم تعلم ان الله یعلم مافی السمٰوٰت و مافی الارض مایکون من نجویٰ ....ای مطلع علیه یسمع کلامهم وسرهم ونجواهم ورسله ایضًا مع ذالك تکتب مایتناجون به مع علم الله به وسمعه کما قال الله تعالیٰ : الم یعلموا ان الله یعلم سرّهم ونجواهم وان الله علام الغیوب۔

"اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان کے متعلق اپنے احاطۂ علم واطلاع اور ان کے کلام کے سننے اور جہاں اور جس حال میں بھی ہوں ان کی جگہوں کو دیکھنے کی خبر دیتے ہوئے فرماتا ہے: کیا تم نہیں جانتے کہ آسمانوں اور زمین کی ہر چیز کو وہ جانتا ہے۔ کوئی بھی سرگوشی..... یعنی ان کی خبر رکھتا ہے، ان کے پوشیدہ کلام اور ان کی سرگوشی کو سنتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے فرشتے بھی ان کی سرگوشیوں کو لکھ رہے ہیں اور اللہ کا علم و خبر اس پر مستزاد ہے۔ جیسا کہ اللہ نے فرمایا ہے: کیا وہ نہیں جانتے کہ اللہ ان کے پوشیدہ کلام اور ان کی سرگوشیوں سے واقف ہے اور بے شک اللہ سب سے بڑھ کر پوشیدہ باتوں کو جاننے والا ہے۔"

دوسرے مفسرین مثلاً قرطبی (ج ۱۷ صفحہ ۲۹۰) خازن مع البغوی (ج ۷ صفحہ ۱۹) علامہ آلوسی (ج ۲۸ صفحہ ۲۲) النسفی (ج ۳ صفحہ ۱۴۶) شوکانی (ج ۵ صفحہ ۱۸۶) نواب صدیق حسن خاں (ج ۹ صفحہ ۲۵۳) اور بیضاوی (ج ۲ صفحہ ۲۵۴) وغیرہ نے بھی اس آیت کا وہی مفہوم بیان کیا ہے جو اوپر امام رازیؒ اور حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے لکھا جا چکا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس آیت کی جو شرح و وضاحت کی ہے اسے ہم اختصار کے ساتھ یہاں پیش کرتے ہیں[2]:

---

[1] حافظ ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر ج ۴ صفحہ ۳۲۲ [2] شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، الفتوی الحمویۃ من مجموع الفتاوی لابن قاسم ج ۵ صفحہ ۱۰۳ بحوالہ القواعد المثلیٰ فی صفات اللہ و اسمائہ الحسنیٰ، محمد بن صالح عثیمین صفحہ ۵۶-۵۵۔

"معیت کا مفہوم اپنے مواقع استعمال کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منہا الی قولہ" وھو معکم اینما کنتم" ظاہر خطاب سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں معیت کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے احوال سے باخبر ہے، تم پر نگراں اور تمہارا محافظ ہے اور تم سے پوری طرح باخبر ہے۔ معیت کے یہ معنی مقتضائے کلام کے مطابق ہیں۔ سلف کے اس قول " انہ معہم بعلمہ" (وہ اپنے علم سے ان کے ساتھ ہے) کے یہی معنی ہیں اور یہی معنی" مایکون من نجوی ثلاثۃ الاھو رابعہم" الی قولہ" ھو معہم اینما کانوا " کے بھی ہیں۔

نبی ﷺ کا اپنے رفیق غار سے یہ کہنا:" لا تحزن إنّ الله معنا" بھی یہی مفہوم رکھتا ہے اور ظاہر الفاظ کے مطابق ہے۔ مقتضائے کلام سے ظاہر ہے کہ یہاں معیت سے اطلاع، نصرت اور تائید کی معیت مراد ہے ..... اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ کی ذات مخلوق سے اختلاط رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مفہوم کو خود آیۂ زیر بحث کے شروع اور آخر میں اپنے عموم علم کے ذکر سے واضح کر دیا ہے، فرمایا:
الم تر ان الله یعلم ما فی السمٰوٰت وما فی الارض مایکون من نجویٰ ثلاثۃ الا ھو رابعہم ولا خمسۃ الا ھو سادسہم ولا ادنیٰ من ذالك ولا اکثر الا ھو معہم اینما کانوا ثم ینبئہم بما عملوا یوم القیامۃ إنّ الله بکل شئ علیم۔

ظاہر آیت سے واضح ہے کہ یہاں معیت سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بندوں کا علم رکھتا ہے اور ان کے اعمال میں سے کوئی چیز بھی اس پر مخفی نہیں ہے۔ اس سے یہ بالکل مراد نہیں ہے کہ وہ ان سے اختلاط رکھتا ہے اور نہ یہ کہ وہ ان کے ساتھ زمین میں موجود ہے۔ سورہ حدید میں اللہ تعالیٰ نے استواء علی العرش اور اپنے علم کے عموم کے ذکر کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ وہ ان کے اعمال پر نظر رکھتا ہے، فرمایا:
ھو الذی خلق السمٰوٰت والارض فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منہا وما ینزل من السماء وما یعرج فیہا وھو معکم اینما کنتم والله بما تعملون بصیر۔
یہاں بھی معیت سے مقصود یہ ہے کہ وہ اپنے بندوں کا علم رکھتا ہے اور ان کے اعمال پر اس کی نظر ہے باوجودیکہ وہ عرش پر متمکن ہے۔ معیت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ان کے ساتھ اختلاط رکھتا ہے یا ان کے ساتھ زمین میں ہے۔ اگر یہ مطلب لیا جائے تو آیت کے اول و آخر میں تناقض واقع ہوگا کیونکہ آیت کی ابتداء میں استواء علی العرش کا ذکر ہے۔"

ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کے متعلق جملہ علماء صحابہ و تابعین کا یہی مسلک تھا کہ اس سے اللہ کے علم کی موجودگی مراد ہے یعنی اللہ عرش پر ہے اور اس کا علم ہر جگہ موجود ہے (ھو علی العرش وعلمہ فی کل مکان) سفیان ثوریؒ سے اس بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: علمہ" اس سے اس کا علم مراد ہے" ضحاک بن مزاحم کا قول ہے: ھو علی عرشہ وعلمہ معھم اینما کانوا" وہ اپنے عرش پر ہے اور اس کا علم ان کے ساتھ ہے جہاں بھی ہوں"۔

⑨ فلم تقتلوھم ولکن اللہ قتلھم وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ (انفال-۱۷)

تم نے ان کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے ان کو قتل کیا اور تم نے (کنکریاں) نہیں ماریں بلکہ اللہ نے ماری تھیں۔

اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، ابن عربی نے لکھا ہے کہ کنکریاں پھینکنے والا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پردہ میں خود اللہ تھا (نعوذ باللہ)

پہلے اس آیت کا تاریخی پس منظر جان لیں تاکہ "ولکن اللہ قتلھم" اور "ولکن اللہ رمیٰ" کا واقعی مفہوم معلوم ہو سکے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جنگ بدر میں مسلمان جنگی نقطۂ نظر سے کفار مکہ کے مقابلے میں نہایت کمزور تھے یعنی تعداد اور اسباب جنگ میں، لیکن اس کے باوجود انہیں جنگ میں غیر معمولی کامیابی ملی اور بڑے بڑے ائمہ کفر و شرک قتل ہوئے۔ ظاہر ہے کہ یہ جنگی کامیابی تمام تر اللہ تعالیٰ کی غیبی نصرت و حمایت سے حاصل ہوئی تھی۔ بظاہر تلواریں مسلمانوں کی چل رہی تھیں مگر ان کے پردہ میں فی الواقع خدائی لشکر کفار کا کام تمام کر رہا تھا۔ اگر اللہ کی یہ غیبی نصرت و حمایت اسلامی لشکر کے ساتھ نہ ہوتی تو بہت سے مسلمانوں کے پایۂ ثبات میں لغزش آ جاتی جیسا کہ اگلی آیت میں فرمایا ہے: ولیبلی المومنین منہ بلاءً حسنا، "اور یہ اس لیے کیا گیا تاکہ وہ مومنین کی طرف سے شجاعت ظاہر کرے" قرآن مجید میں اس طرز تعبیر کی دوسری نظیریں بھی موجود ہیں مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے:

ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر

---

[1] التمہید لابن عبد البر: ۱۲۸/۷ [2] ایضاً، ۱۳۹/۷ [3] ایضاً [4] عربی میں ابلاء فی الحرب بلاء حسناً کے معنی ہیں: میدان جنگ میں بہادری اور شجاعت کا اظہار کرنا۔

ماظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم مانعتھم حصونھم من اللہ فاتٰھم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبھم الرعب یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المومنین فاعتبروا یا اولی الابصار ○ (الحشر - ۲)

وہی ہے جس نے اہل کتاب کے کفار کو ان کے گھروں سے پہلی بار اکٹھا کر کے نکال دیا۔ تمہارا گمان بھی نہ تھا کہ وہ (اتنی آسانی سے اپنے گھروں سے) نکل جائیں گے۔ اور (خود) انھوں نے یہ گمان کر رکھا تھا کہ ان کی گڑھیاں ان کو اللہ سے بچالیں گی۔ سو اللہ نے ان کو اس طرف سے آلیا جہاں سے ان کو گمان بھی نہ تھا۔ اور ان کے دلوں میں ایسا رعب ڈال دیا کہ خود اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں کو اجاڑ رہے تھے اور مومنین کے ہاتھوں سے بھی۔ اے ارباب بصیرت! اس واقعہ سے عبرت حاصل کرو۔

اس آیت میں "کفروا من اھل الکتاب" سے مدینہ کا یہودی قبیلہ بنو قریظہ مراد ہے جن کو دغا بازی اور بدعہدی کی سزا دینے کے لیے رسول اللہ ﷺ نے شوال ۵ھ میں ان پر لشکر کشی کی تھی۔ مگر آیت کا اسلوب دیکھیں کہ اس لشکر کشی کے نتیجے میں یہودی قبیلہ کی ذلت آمیز شکست جیسے افعال کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنا فعل قرار دیا ہے۔ دراصل اس سے مومنین کو یہ تعلیم دینی مقصود ہے کہ تم کو تعداد اور سامان حرب کی قلت کے باوجود دشمنوں پر جو کامیابی حاصل ہوتی ہے اس کی واحد وجہ اللہ کی وہ غیبی تائید و نصرت ہے جو تمہیں ایک نیکوکار گروہ کی حیثیت سے حاصل ہے۔ یہی مضمون ایک دوسرے واقعہ کے ضمن میں اس طرح بیان ہوا ہے:

ورد اللہ الذین کفروا بغیظھم لم ینالوا خیرا وکفی اللہ المومنین القتال وکان اللہ قویا عزیزا ○ (احزاب - ۲۵)

اور اللہ نے کفار کو ان کے غیظ کے ساتھ دفع کر دیا ان کی کچھ بھی مراد پوری نہ ہوئی اور خود اللہ مومنین کی طرف سے جنگ کے لیے کافی ہو گیا کہ اللہ نہایت طاقت ور اور زبردست ہے۔

یہ آیت جنگ احزاب سے متعلق ہے جس میں کفار عرب کی مشترکہ قوت اسلام اور مسلمانوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے مدینہ کے گرد جمع ہو گئی تھی اور مسلمان اپنے نبی کے ساتھ شہر کے اندر محصور ہو گئے تھے۔ بڑا نازک وقت تھا لیکن محض اللہ کی غیبی نصرت نے کفار کے ناپاک عزائم کو خاک میں ملا دیا۔

مذکورہ آیات میں مومنین کے حربی افعال کو خود اللہ کا فعل کہنے کی ایک وجہ تو وہ ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ اس کی ایک دوسری وجہ بھی ہے اور اسے بھی جان لینا ضروری ہے تاکہ آیۂ زیر بحث کا مفہوم مزید واضح ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اس حد تک اختیار دیا ہے کہ وہ ارادہ کریں اور اس کے مطابق اقدام لیکن اس ارادے کا کامیابی سے ہمکنار ہونا اللہ کی مرضی اور مشیت پر موقوف ہے مثلاً بندہ زمین میں بیج ڈالتا ہے یہ اس کا فعل ہے لیکن بیج کا بارآور ہونا یہ بندے کے اختیار میں نہیں بلکہ تمام تر اللہ کے اختیار میں ہے۔ اس حقیقت کی طرف قرآن مجید میں ایک جگہ ان لفظوں میں اشارہ کیا گیا ہے، فرمایا:

أفرأيتم ما تحرثون ○ أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون ○ لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون ○ انا لمغرمون ○ بل نحن محرومون ○ (واقعہ ۶۳ تا ۶۶)

کبھی تم نے سوچا، یہ جو تم کھیتی کرتے ہو اس کو تم (زمین سے) اُگاتے ہو یا ہم اُگاتے ہیں۔ اگر ہم چاہیں تو بھس بنا کر رکھ دیں اور تم باتیں ہی بناتے رہو کہ ہم تو تاوان زدہ ہو کر رہ گئے بلکہ ہماری قسمت ہی خراب ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ بندوں کا ارادہ مشیت الٰہی کے تابع ہے۔ وہ نہ چاہے تو بندہ کا کوئی ارادہ و فعل بھی موثر اور کارگر نہیں ہو سکتا ہے۔ آیت میں یہ جو فرمایا کہ "تم نے قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے ان کو قتل کیا" اس سے یہی مراد ہے یعنی مسلمانوں نے کفار کے قتل کا ارادہ کیا اور اس ارادہ کو عملی جامہ پہنایا اللہ کی مشیت نے۔ اسی طرح مٹھی بھر مٹی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھینکی لیکن اس کو موثر اور مہلک بنایا اللہ کی مشیت نے اگر اللہ کی مشیت نہ ہوتی تو نہ مسلمان کفار کو تہ تیغ کر سکتے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خاک ریزی کے وہ اثرات و نتائج ظاہر ہو سکتے تھے جو کہ ظاہر ہوئے۔

ہمارے اکثر مفسرین نے آیۂ زیر بحث کی جو تاویلات کی ہیں وہ زیادہ اطمینان بخش نہیں ہیں، مثلاً طبری نے لکھا ہے[1]:

---

[1] تفسیر طبری ج ۹ صفحہ ۲۰۵۔

فلم تقتلوا المشرکین ایہا المومنون انتم ولکن اللہ قتلہم واضاف جل ثناؤہ قتلہم الی نفسہ ونفاہ عن المومنین بہ الذین قاتلوا المشرکین اذا کان جلّ ثناؤہ ھو سبب قتلہم وعن امرہ کان قتال المومنین ایاھم...

"اے ایمان والو، مشرکین کو تم نے قتل نہیں کیا ہے بلکہ اللہ نے قتل کیا ہے۔ اللہ جلّ ثناؤہ نے ان کے قتل کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اور مومنین سے اس کی نفی کی جو کہ مشرکین سے لڑے تھے۔ اس لیے کہ ان کے قتل کا سبب اللہ تعالیٰ ہی ہے اور اسی کے حکم سے مومنین نے ان سے جنگ کی ....."

"وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ" فاضاف الرمی الی نبی اللہ ثم نفاہ عنہ واخبر عن نفسہ انہ ھو الرامی اذ کان جل ثناؤہ ھو الموصل المرمی بہ الذین رموا بہ من المشرکین والمسبب المرمیۃ رسولہ۔ فیقال للمسلمین ماذکرنا قد علمتم اضافۃ اللہ رمی نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم الی المشرکین الی نفسہ بعد وصفہ نبیہ بہ واضافتہ الیہ ذالک فعل واحد، کان من اللہ بتسبیبہ وتسدیدہ ومن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحذف والارسال۔

"تم نے نہیں پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا ہے" اولاً رمی کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی پھر اس کی نفی کر کے اپنی طرف نسبت کی اس لیے کہ کنکریوں کو مشرکین تک پہنچانے والا اللہ تعالیٰ ہے اور اپنے رسول کے پھینکنے کا سبب بھی وہی ہے۔ ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے اس کو تسلیم کرنے والوں سے کہا جائے گا۔ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی رمی الی المشرکین کو اپنی طرف منسوب کیا ہے جب کہ پہلے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف منسوب کیا تھا۔ یہ ایک ہی فعل ہے۔ اللہ کی طرف سے اس کو سبب بنانا اور اس کو صحیح رُخ دینا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے رمی اور ارسال۔"

دوسرے مفسرین مثلاً قرطبی (ج ۷ صـ۳۸۴) ابن کثیر (ج ۲ صـ۲۹۵) خازن مع البغوی (ج ۲ صـ۱۵) نسفی (ج ۲ صـ۹۸) اور شوکانی (ج ۲ صـ۲۸۱) نے بھی آیت کی تاویل میں ابن جریر ہی کی پیروی کی ہے۔
بہرحال اوپر کی گفتگو سے قطعیت کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ "فلم تقتلوھم ولکن اللہ قتلہم وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ" کا وہ مفہوم جو ابن عربی اور ان کے متبعین نے لیا ہے

نہ صرف غلط ہے بلکہ اس تاویل کے پردہ میں ایک ایسے عقیدہ کا اظہار کیا گیا ہے یعنی اتحاد فعل و ذات جو سراسر کفر ہے۔ مجدد الف ثانیؒ لکھتے ہیں:

"عرف میں جب کسی شخص کے امر رسالت کو نہایت ضروری اور مہتم بالشان ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ میرا ہاتھ ہے۔ اس سے مقصود حقیقت نہیں ہوتی بلکہ مجاز ہوتا ہے جو حقیقت سے ابلغ ہوتا ہے اور جب کسی فاعل سے جو کسی کامل قدرت رکھنے والے مالک کا غلام و بندہ ہو، اس کے قدر و اندازہ سے بڑھ کر کوئی فعل صادر ہو اور اس فعل میں اس مالک قادر کی التفات و توجہ ملحوظ ہو تو اس وقت مالک کو سزاوار ہے کہ کہہ دے کہ اس فعل کو میں نے ہی کیا ہے نہ کہ تو نے۔ یہ بات نہ تو اتحاد فعل پر اور نہ ہی اتحاد ذات پر دلالت کرتی ہے۔ حاشا و کلا کہ بندۂ غلام کا فعل عین مالک مقتدر کا فعل ہو جائے یا اس کی ذات کا عین بن جائے۔"[1]

(۱۰) اللہ نور السمٰوٰت والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبٰرکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضیٓء ولو لم تمسسہ نار نور علیٰ نور یہدی اللہ لنورہ من یشآء ویضرب اللہ الامثال للناس واللہ بکل شیء علیم ○ (نور۔ ۳۵)

اللہ تعالیٰ نور ہے آسمانوں کا اور زمین کا۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو اور اس میں ایک چراغ ہو اور وہ چراغ ایک قندیل میں رکھا ہو ایسی (صاف شفاف) قندیل جیسے ایک چمکدار ستارہ۔ وہ چراغ ایک مفید درخت (کے تیل سے) روشن کیا گیا ہو یعنی درخت زیتون کے تیل سے جو نہ شرقی ہو اور نہ غربی اس کا تیل (شفافیت کی وجہ سے) دیکھنے میں ایسا معلوم ہوتا ہے گویا خود بخود جل اٹھے گا خواہ اس کو آگ نہ بھی چھوئے، اور اگر اسے آگ بھی چھو جائے تو کیا کہنا، نور علیٰ نور۔ اللہ اپنے اس نور تک جس کو چاہتا ہے راہ دے دیتا ہے۔ اور اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے (تاکہ ان پر حقیقت واضح ہو جائے) اور اللہ ہر چیز کا خوب علم رکھتا ہے۔

وجودی صوفیہ اس آیت کے پہلے فقرہ یعنی "اللہ نور السمٰوٰت والارض" کو بڑی اہمیت دیتے ہیں

---

[1] مکتوبات، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۷۲

اور کہتے ہیں کہ یہ وحدت الوجود کے حق میں ایک بڑی دلیل ہے۔ لیکن حسب عادت انھوں نے نہ تو آیت کے سیاق و سباق کو دیکھا اور نہ ہی نظائر قرآن پر غور کرنے کی زحمت گوارا کی۔ چونکہ پہلا فقرہ بظاہر ان کے مسلک کے مطابق تھا اس لیے انھوں نے آیت کے دوسرے فقروں کو نظر انداز کر کے دعویٰ کر دیا کہ از روئے قرآن اللہ ماورائے موجودات نہیں بلکہ انہی کے اندر ان کا نور یعنی 'عین' بن کر موجود ہے۔ اگر وہ آیت کے سیاق و سباق پر ایک نظر ڈال لیتے تو انہیں اپنی غلطی کا احساس ہو جاتا لیکن اثبات نظریہ کے جوش میں انھیں اس کی فرصت کب تھی۔

آیۂ زیر بحث کے دو جزء ہیں، ایک جزء میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے اور دوسرے جزء میں اس نور کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔ اس نور اور اس کی تمثیل کی حقیقت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نور کا لفظ قرآن مجید میں کن معنوں میں استعمال ہوا ہے اور آیۂ زیر بحث میں ان میں سے کون سے معنی مراد ہیں پھر یہ دیکھنا بھی لازم ہے کہ آیت کا سیاق و سباق کس مفہوم کی طرف رہبری کرتا ہے۔

قرآن مجید میں نور کا لفظ لغوی اور مجازی (ثانوی) دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لغوی یعنی روشنی کے معنی میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: الحمد للہ الذی خلق السمٰوٰت والارض وجعل الظلمات والنور (انعام - ۱) "سب تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی اور تاریکی اور روشنی کو بنایا۔" مجازی طور پر یہ دو معنوں میں استعمال ہوا ہے، ایک قرآن مجید اور دوسرے ہدایت (Guidance) پہلے معنی میں ایک جگہ ارشاد ہے: قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین (مائدہ - ۱۵) "تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک نور یعنی کتاب مبین آگئی ہے۔" آیت میں واؤ عطف تفسیری ہے یعنی نور بمعنی کتاب۔ دوسری جگہ فرمایا: فآمنوا باللہ ورسولہ والنور الذی انزلنا (تغابن) "ایمان لاؤ اللہ پر، اس کے رسول پر اور اس نور (قرآن) پر جسے ہم نے نازل کیا ہے۔" ایک اور مقام پر ہے: فالذین آمنوا بہ وعزروہ ونصروہ واتبعوا النور الذی أنزل معہ (اعراف - ۱۵۷) "پس جو لوگ اس (نبی مبعوث) پر ایمان لاتے ہیں اور اس کی مدد و حمایت کرتے ہیں اور اس نور کا اتباع کرتے ہیں جو اس کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔"

دوسرے معنی یعنی ہدایت کی مثال یہ آیت ہے: انا انزلنا التوراۃ فیھا ھدی ونور (مائدہ ۴۴) "ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور نور ہے"۔ آیت میں واؤ عطف تفسیری ہے یعنی ہدایت ہی کو نور کہا گیا ہے۔ دوسری آیت ہے: ھو الذی ینزل علےٰ عبدہ ایات بینات لیخرجکم من الظلمات الی النور (حدید-۹) "وہ اللہ ہی ہے جو اپنے بندہ پر صاف اور واضح آیات نازل کرتا ہے تاکہ تم کو تاریکی سے نکال کر روشنی میں لائے"۔ آیت میں ظلمات سے ضلالت (کفر و شرک) اور نور سے ہدایت (توحید و معرفت) مراد ہے۔ ایک اور آیت میں نور کے اس مفہوم کو بالکل واضح کر دیا گیا ہے، فرمایا: فمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علی نور من ربہ (زمر-۲۲) "سو کیا وہ شخص جس کا سینہ اللہ نے (قبول) اسلام کے لیے کھول دیا اور وہ اپنے رب کی طرف سے ایک نور (ہدایت) پر ہے"۔

یہ ہیں نور کے لغوی اور مجازی معنی۔ آیۂ زیر بحث میں یہ دوسرے اور تیسرے معنی میں استعمال ہوا ہے یعنی مجازی معنوں میں۔ اس معنی کے مطابق "اللہ نور السمٰوٰت والارض" کا مطلب ہوگا کہ "اللہ آسمانوں اور زمین کی ہدایت ہے"۔ اسی مخفی ہدایت کی پیروی کائنات ارض و سما کی ہر چیز کر رہی ہے۔ اگر اللہ کی طرف سے عالم تکوینی کو یہ ہدایت ایک لمحہ کے لیے ملنی بند ہو جائے تو وہ آن واحد میں ٹوٹ پھوٹ کر ناپید ہو جائے۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین کر لیں کہ اللہ کی طرف سے جو ہدایت عالم تکوینی میں جاری و ساری ہے عالم تشریعی میں اسی ہدایت کا نام قرآن مجید ہے۔

نور کے اس مجازی معنی کی روشنی میں تمثیل نور کو بھی سمجھ لیں۔ تمثیل میں کہا گیا ہے کہ نور کی مثال طاق میں رکھے ہوئے چراغ کی ہے ایسا چراغ جو ستارے کی طرح صاف و شفاف قندیل میں ہو اور یہ چراغ زیتون کے تیل سے روشن ہو۔

اس تمثیل میں مشکوٰۃ (طاق) سے قلب انسانی (یا قلب نبی) مصباح (چراغ) سے قرآن مجید، زجاجہ (قندیل) سے الفاظ قرآن اور روغن زیتون سے وحی مراد ہے جو چراغ کی نور پاشی کی علت فاعلی ہے۔ یہ جو کہا ہے کہ درخت زیتون نہ شرقی ہو اور نہ غربی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح روغن زیتون جو شرقی اور غربی مقامات پر اگنے والے درخت زیتون کا نہ ہو، نہایت صاف و شفاف ہوتا ہے اتنا شفاف کہ دیکھنے والے کو یہ گمان ہوتا ہے کہ خود بخود

جل اٹھے گا اسی طرح وحی بھی نہایت واضح اور روشن ہوتی ہے (آیات بیّنات) کیونکہ اس کا مصدر اللہ کی ذات ہے جو منبع نور ہے۔ قرآن مجید کی ساری تابناکی اور اثر انگیزی اسی وحی کی بدولت ہے۔

اور آخیر میں یہ جو فرمایا گیا ہے کہ "نور علی نور" تو اس کا مطلب ہے کہ قرآن مجید ایک نور ہے اور عقل بھی ایک نور ہے جو اللہ کی طرف سے انسانوں کو ملا ہے۔ اگر انسانی عقل وحی کی روشنی کو قبول کرے تو اس کے نور میں یقیناً اضافہ ہوگا یعنی نور پر نور۔

نور کے مذکورہ بالا مفہوم کی تائید آیت کے سیاق و سباق سے بھی ہوتی ہے۔ آیۂ زیر بحث سے پہلے یہ آیت ہے: ولقد انزلنا الیکم اٰیٰت مبیّنٰت ومثلاً من الذین خلوا من قبلکم وموعظۃ للمتقین (نور ۳۴) "اور ہم نے تمھاری طرف واضح آیات (آیات قطعی الدلالت) بھیج دی ہیں جن میں گذشتہ اقوام کی سرگزشت اور متقین کے لیے موعظت ہے۔" اور اس کے بعد ہی آیت "اللہ نور السمٰوٰت والارض" ہے اس کا اختتام ان جملوں پر ہوتا ہے: یھدی اللہ لنورہٖ من یشآء ویضرب اللہ الامثال للناس واللہ بکل شئ علیم (نور۔ ۳۵) سیاق و سباق سے بالکل واضح ہے کہ آیت کے ابتدائی فقرہ میں نور سے مراد ربّانی ہدایت اور تمثیل میں اس سے مراد قرآن مجید ہے جو ربّانی ہدایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اگر نور سے ہدایت مراد نہ لیں تو نظم کلام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر "نور السمٰوٰت والارض" سے مراد اللہ ہے تو پھر "یھدی اللہ لنورہٖ من یشآء" کے کیا معنی ہوں گے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ "لنورہٖ" میں نور کا مدلول اللہ ہے۔ اس صورت میں تو معنی ہی خبط ہو کر رہ جاتا ہے۔ کیا اللہ خود اللہ کو راہ ہدایت دکھاتا ہے (استغفراللہ)

اگر صوفیا آیت کے صرف اس فقرے یعنی "مثل نورہٖ" پر غور کر لیتے تو غلط فہمی کا شکار نہ ہوتے۔ "نورہٖ" کی ترکیب سے بالکل ظاہر ہے کہ اللہ اور نور دو چیزیں ہیں۔ اگر ایک ہی چیز مراد ہوتی تو "ہٖ" ضمیر مجرور کی کوئی ضرورت نہ تھی بلکہ اس کی جگہ "مثل ذلک النور" جیسا کوئی فقرہ ہوتا۔ یہ ضمیر لائی ہی اس لیے گئی ہے کہ اس کے صحیح مفہوم کی طرف بندوں کی رہبری کی جائے تاکہ وہ کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ لیکن جو شخص کج روی پر آمادہ ہو اسے صراط مستقیم کون دکھا سکتا ہے؟

صوفیہ نے تقریباً ہر جگہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں آپ نے ملاحظہ فرمالیا، آیات کے مفہوم کو ان کے سیاق وسباق سے بے نیاز ہو کر متعین کیا ہے۔ اس آیت کے ساتھ بھی یہی روش اختیار کی گئی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ جیسا بلند مرتبہ عالم دین بھی اسی سبب سے آیۂ زیر بحث کے حقیقی مفہوم کے فہم سے قاصر رہا[۱]۔

وہ آیات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔

صرف اتنا ہی نہیں کہ قرآن مجید کی کسی ایک آیت سے بھی وحدت الوجود کی تائید نہیں ہوتی بلکہ اس کی بکثرت آیات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات اپنی مخلوق سے ماوراء بلکہ وراء الوراء ہے۔ چند آیتیں ملاحظہ فرمائیں:

(۱) وھو القاھر فوق عبادہ ویرسل علیکم حفظۃ حتیٰ اذا جاء احدکم الموت توفتہ رسلنا وھم لا یفرطون ○ ثم ردوا الی اللہ مولٰھم الحق ، الا لہ الحکم وھو اسرع الحاسبین ○ (انعام۔ ۶۱)

اور وہی اپنے بندوں کے اوپر غالب ہے، اور تم پر نگراں (فرشتے) بھیجتا ہے یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی کی موت آپہنچتی ہے تو اس کی روح) کو ہمارے بھیجے ہوئے فرشتے قبض کر لیتے ہیں اور وہ (اس میں) ذرا بھی کوتاہی نہیں کرتے۔ پھر سب اپنے مالک حقیقی کے پاس واپس لائے جائیں گے۔ خوب سن لو کہ فیصلہ اسی کا ہوگا اور وہ حساب لینے میں بہت تیز ہے۔

(۲) ثم استوی الی السمآء وھی دخان فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طآئعین ○ فقضٰھن سبع سمٰوت فی یومین واوحٰی فی کل سمآء امرھا وزینا السمآء الدنیا بمصابیح وحفظا ، ذالک تقدیر العزیز العلیم ○

(حٰم سجدہ۔ ۱۱، ۱۲)

---

[۱] ملاحظہ فرمائیں سطعات، سطعہ نمبر ۲۶

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ شاہ ولی اللہ نظم قرآن کے قائل نہ تھے دیکھیں الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۶۰ (باب سوم)

پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ (اس وقت) دھواں تھا۔ پس اس نے اس سے اور زمین سے کہا کہ تم دونوں آؤ خواہ خوشی سے خواہ جبر سے۔ دونوں نے کہا، ہم خوشی سے حاضر ہیں۔ چنانچہ اس نے دو روز (دو ادوار) میں اس کے سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اس کے قانون کا الہام کیا (یعنی نافذ کیا) اور سب سے قریب کے آسمان کو ستاروں سے سجایا اور اسے مستحکم کیا۔ یہ عزیز و علیم خدا کا مقرر کیا ہوا انداز ہے۔

(۳) الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السمٰوٰت ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس وکثیر حق علیہ العذاب ○ (حج۔ ۱۸)

کیا تمہیں یہ بات نہیں معلوم کہ آسمانوں اور زمین میں جو وجود بھی ہے سب اس کے سامنے سر نیاز جھکاتے ہیں (یعنی مطیع و منقاد ہیں) سورج چاند ستارے، پہاڑ، درخت، چوپائے اور بہت سے آدمی بھی (اسی کی اطاعت کرتے ہیں) اور بہت سے آدمی ایسے بھی ہیں (جو عدم انقیاد کی وجہ سے) مستحق عذاب ہیں۔

(۴) وللہ یسجد ما فی السمٰوٰت وما فی الارض من دابۃ والملئکۃ وھم لا یستکبرون ○ یخافون ربھم من فوقھم ویفعلون ما یؤمرون ○ (نحل۔ ۴۹، ۵۰)

آسمانوں اور زمین میں جتنی چیزیں بھی ذی حیات ہیں وہ سب اللہ کے سامنے سر اطاعت جھکائے ہوئے ہیں اور فرشتے بھی اور وہ تکبر نہیں کرتے۔ وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں جو ان پر بالادست ہے اور جو حکم بھی ان کو دیا جاتا ہے اس کو بجا لاتے ہیں۔

(۵) ان ربکم اللہ الذی خلق السمٰوٰت والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش۔ (اعراف۔ ۵۴)

بے شک تمہارا رب اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں (ادوار) میں بنایا پھر عرش پر متمکن ہو گیا۔

(۶) سأل سائل بعذاب واقع ○ للکفرین لیس لہ دافع ○ من اللہ ذی المعارج ○ تعرج الملئکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنۃ ○

(معارج۔ ۱ تا ۴)

ایک پوچھنے والے نے عذاب کے بارے میں پوچھا ہے جو واقع ہونے والا ہے۔ (وہ جان لے کہ)

اس عذاب کو کفار سے کوئی دفع کرنے والا نہیں اور یہ عذاب اس اللہ کی طرف سے واقع ہوگا جو ذی معارج (یعنی بلند مراتب والا) ہے۔ اس تک ملائکہ اور روح (جبرئیل علیہ السلام) ایک دن میں (یعنی ایک دن کی مسافت طے کرکے) پہنچتے ہیں جس کی مقدار (دنیا کے) پچاس ہزار سال (کے برابر) ہے۔

(۷) الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ (فاطر۔ ۱۰)

اچھی بات اس تک ضرور پہنچتی ہے اور اچھا کام اس کو ضرور اوپر اٹھاتا ہے۔

(۸) اذ قال اللہ یعیسیٰ انی متوفیك ورافعك الی ومطهرك من الذین کفروا (آل عمران۔ ۵۵)

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جب اللہ نے عیسیٰ سے کہا کہ میں تم کو وفات دوں گا پھر اپنی طرف اٹھالوں گا اور تم کو منکرین حق سے پاک رکھوں گا (یعنی ان کی دست اندازی سے بچالوں گا۔)

مذکورہ آیات کا ایک ایک لفظ اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ اللہ بالذات اپنی مخلوق کے اندر ہے بالخصوص آیات ۲ اور ۶ اس کے اندرون موجودات ہونے کی نفی کرتی ہیں۔ آیت ۲ میں ہے کہ آسمان اور زمین کی ہر شے یعنی سورج، چاند، ستارے، کوہ و شجر اور انسان و حیوان سب اس کو سجدہ کرتے ہیں یعنی مطیع و منقاد ہیں۔ اگر اللہ ان تمام چیزوں کے اندر بالذات موجود ہے تو پھر ان کے سجدہ کے کیا معنی ؟ کیا اللہ (نعوذ باللہ) خود اپنے آپ کو سجدہ کرتا ہے۔ آیت ۶ میں بالکل صاف لفظوں میں ہے کہ فرشتے اس کے پاس ایک طویل مسافت طے کرکے جاتے ہیں ایسی مسافت جو ناقابل تصور ہے۔ اگر اللہ موجودات کے اندر ہوتا یعنی بالذات تو پھر اس صعود و عروج کی کیا حاجت تھی۔ آیات ۷ اور ۸ سے بھی اس کے ماورائے موجودات ہونے کی شہادت ملتی ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عالم کون و مکاں سے پرے کسی خاص جگہ پر متمکن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کی ماورائی حالت کو سمجھنے سے قاصر ہیں لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ باعتبار ذات اپنی مخلوق سے جدا اور باعتبار علم ان کے ساتھ ہے۔

خالق اور مخلوق میں تعلّق کی نوعیّت

انسان آغاز آفرینش سے برابر یہ سوچتا رہا ہے کہ یہ کائنات جو اس کے گرد اپنے تمام تنوعات اور نیرنگیوں کے ساتھ پھیلی ہوئی ہے اور جس میں اس کا اپنا وجود بھی شامل ہے، کیا ہے ؟ کیا اس کا

کوئی خالق ہے اور اگر ہے تو اس مادی کائنات سے اس کا کس نوع کا تعلق ہے ؟

اس بے حد پیچیدہ سوال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا کہ کائنات کسی علیحدہ وجود رکھنے والے خالق کا عمل تخلیق نہیں بلکہ یہ ہمیشہ سے ہے اور اسی طرح ہمیشہ رہے گی۔ اگر ہم کسی وجود پر خدا کا اطلاق کر سکتے ہیں تو وہ خود کائنات ہے۔ کائنات سے ماورا کسی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ تمام ملحد فلاسفہ کا یہی خیال ہے۔

اس سوال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ عالم ایک فریب (مایا) ہے۔ اس کا وجود اس وقت تک ہے جب تک انسان کے اندر جہالت (اَوِدیا) ہے لیکن جس وقت اسے خدا (برہما) کا عرفان حاصل ہو جاتا ہے تو یہ معدوم ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق خدا اور موجودات ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ خدا کے علاوہ یہاں کسی اور شے کا وجود ہی نہیں اس لیے خالق اور مخلوق کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہندو فلاسفہ (ویدانتی) کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ وحدۃ الوجود کا نظریہ بڑی حد تک اسی ویدانتی فلسفہ سے ماخوذ ہے جیسا کہ ہم شروع میں بتا چکے ہیں۔

اس کا تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ موجودات عالم اپنے وجود خارجی سے قبل علم الٰہی میں موجود تھیں (اعیان ثابتہ) یہی اعیان جب مختلف مراحل (تنزلات[1]) سے گذر کر لباس وجود میں ظاہر ہوئے تو ان کو موجودات یا ممکنات (اعیان خارجیہ) کا نام دیا گیا۔ اس نظریہ کے مطابق خدا اور موجودات میں ظاہر اور مظہر یا دوسرے لفظوں میں تخم و شجر کا تعلق ہے۔ وحدت الوجود کے ماننے والوں میں گروہ عینیہ کا یہی نقطۂ نظر ہے جیسا کہ بتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔

اس کا چوتھا جواب یہ دیا گیا کہ موجودات عالم میں گو کہ وجود مشترک ہے لیکن اس وجود کا نام خدا نہیں بلکہ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان ہے اور یہ وجود برتر ماورا موجودات ہے۔ وجود برتر (وجود مطلق) اور وجود کائنات میں تعلق کی جو نوعیت ہے وہ انسانی عقل کے لیے ناقابل فہم ہے۔ وحدت الوجود کے گروہ ورائیہ کا یہی مسلک ہے۔

اس کا پانچواں جواب یہ دیا گیا کہ موجودات عالم کی حیثیت عکس اور ظل جیسی ہے جیسے

---

[1] تنزلات ستہ یہ ہیں: ① لاتعین ② تعین اول (علم اجمالی) ③ علم تفصیلی (اعیان ثابتہ) ④ عالم ارواح ⑤ عالم مثال ⑥ عالم اجسام۔

شجر اور اس کا سایہ یا آئینہ میں صورت گویا اللہ اور اس کی مخلوقات میں کسی شے کی اصل و نقل جیسا تعلق ہے[1] متعدد فلاسفہ کا یہی مذہب ہے۔ ابتدا میں مجدد صاحب کا بھی یہی مسلک تھا[2]

اس سوال کا چھٹا اور آخری جواب وہ ہے جو اللہ کے فرستادہ انبیاء و رسل نے دیا کہ موجودات عالم کی حیثیت مخلوق کی ہے اور اس کا جو خالق ہے وہ باعتبار ذات ان سے ماورا ہے۔ خالق اور اس کی مخلوقات میں تعلق کی نوعیت ٹھیک وہ ہے جو ایک صانع اور اس کی مصنوعات میں ہوتی ہے۔ رہا مادۂ تخلیق تو اس کی حقیقت انسانی عقل کے لیے ناقابلِ فہم ہے۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ اللہ تخلیق کے لیے کسی مادے کا محتاج نہیں ہے: "کن فیکون" ہو جا پس وہ (چیز) ہو جاتی ہے[3]۔

مذہب اسلام نے اس نظریہ کو زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے۔ اس نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ (خالق کائنات) باعتبار ذات اس کائنات سے جو اس کی مخلوق ہے، ماورا ہے لیکن اپنی صفات علم و قدرت کے اعتبار سے اس میں موجود ہے۔ اس تعلق کی نوعیت بالکل وہی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جو ایک صانع اور اس کی مصنوعات میں ہوتی ہے۔ مصنوع کے اندر صانع کی ذات نہیں بلکہ اس کی صفتِ علم و کمال جلوہ گر ہوتی ہے، چنانچہ مصنوع کو دیکھ کر کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا کہ اس کے اندر صانع باعتبار ذات موجود ہے بلکہ یہی سمجھتا ہے کہ یہ صانع کے علم و کمال کا خارجی اظہار ہے گویا مصنوع صانع کا وجود معنوی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔ مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں:

> واجب تعالیٰ را چرا ظل بود کہ ظل موہم تولید بمثل است و منبئی از شائبہ عدم کمال لطافت اصل است.... موجود در خارج بالذات بالاستقلال حضرت ذات است تعالیٰ و صفات ثمانیہ حقیقیہ او تعالیٰ و تقدس، و ماسوائے آں ہرچہ باشد بایجاد او تعالیٰ موجود گشتہ است و ممکن و مخلوق و حادث است، و ہیچ مخلوقے ظل خالق خود نیست و غیر از مخلوقیت ہیچ انتسابے بخالق

---

[1] لیکن مجدد صاحب بعد میں اس خیال سے دست بردار ہو گئے تھے جیسا کہ آگے آ رہا ہے [2] وجودی صوفیہ اسی لاینحل مسئلہ کی تحقیق میں تمام عمر سرگرداں رہے، کسی نے اسے عدمات کہا تو کسی نے صور علمیہ لیکن کسی کی نظر "کن فیکون" والی آیت پر نہ گئی، افسوس صد افسوس۔

تعالیٰ ماورائے آں نسبت کہ شرع بآں وارد است، ندارد۔[1]

"واجب تعالیٰ کا کیونکر ظل ہو سکتا ہے کیونکہ ظل سے مثل کے پیدا ہونے کا وہم ہوتا ہے اور اصل میں عدم کمال لطافت کا شک پیدا ہوتا ہے۔۔۔ خارج میں بالذات وبالاستقلال حضرت ذات تعالیٰ اور اس کی صفات ثمانیہ حقیقیہ ہی موجود ہیں باقی جو کچھ بھی یہاں ہے وہ حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا ہے اور ممکن و مخلوق وحادث ہے، کوئی مخلوق اپنے خالق کا ظل نہیں ہے اور اس نسبت کے سوا جو شرع میں وارد ہے یعنی مخلوقیت اور کوئی نسبت اپنے خالق کے ساتھ نہیں رکھتی ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں مظاہر عالم کو خود حق تعالیٰ نہیں بلکہ اس کی آیات (نشانیاں) ہی کہا گیا ہے یعنی یہ وہ نشانیاں ہیں جن کی مدد سے جویان حق اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک ہی معبود اور مقتدر اعلیٰ ہے اور وہ اللہ ہے مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

والٰهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمٰن الرحيم ○ ان في خلق السمٰوٰت
والارض واختلاف اليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع
الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الريٰح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لاٰيٰت لقوم يعقلون ○ (بقرہ-۱۶۴)

اور تمہارا معبود تو ایک ہی معبود ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت و اطاعت نہیں۔ وہ رحمان اور رحیم ہے۔ بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں اور کشتیوں میں جو آدمیوں کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے سمندروں میں چلتی ہیں، اور اس پانی میں جسے اللہ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے مردہ زمین کو زندہ کیا اور ہر قسم کے جاندار اس میں پھیلا دیئے، اور ہواؤں کی گردش میں، اور اس بادل میں جو آسمان اور زمین کے درمیان مسخر ہے، نشانیاں ہیں (توحید کی) ان لوگوں کے لیے جو عقل و دانش رکھتے ہیں۔

---

[1] مکتوبات، دفتر سوم مکتوب نمبر ۱۲۲۔

تفکر فی اللہ کی ممانعت

امام بیہقیؒ نے ابن عباسؓ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ[1] "تفکروا فی کل شئی ولا تفکروا فی ذات اللہ عزوجل" تم ہر چیز میں تفکر کرو لیکن اللہ کی ذات میں تفکر نہ کرو" اس روایت سے معلوم ہوا کہ اللہ کی ذات میں غور و فکر ممنوع ہے۔ یہ ممانعت محض اس وجہ سے ہے کہ انسان کے لیے وجود باری تعالیٰ کی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ سورہ بقرہ کے بالکل آغاز ہی میں یہ تعلیم موجود ہے: الذین یومنون بالغیب (بقرہ۔۱)" جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں" یعنی اللہ کو بن دیکھے مانتے ہیں۔

غیب کا لفظ جہاں اللہ تعالیٰ کے عینی مشاہدہ کی تردید کرتا ہے[2] وہاں اس کی ذات کے عقلی ادراک کی بھی نفی کرتا ہے کیونکہ عقل کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ شے مطلوب دائرہ حواس کے اندر ہو اور اللہ سرحد حواس سے بھی پرے ہے۔

انسان نہایت محدود علم رکھتا ہے۔ ذات خدا کا ادراک تو بڑی چیز ہے وہ خود اپنے وجود کی حقیقت کے فہم سے قاصر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب روح کے بارے میں پوچھا گیا تو جواب میں فرمایا گیا: قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا (بنی اسرائیل۔۸۵) "کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے اور تمھیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے"۔ غور فرمائیں کہ جب انسان کے لیے روح کی حقیقت و ماہیت کا سمجھنا ممکن نہیں ہے تو خالق روح کو وہ کس طرح سمجھ سکتا ہے۔ "وما اوتیتم من العلم الا قلیلا" کہہ کر دراصل انسان کو بتایا گیا ہے کہ "روح اور خالق روح کی حقیقت" جیسے مسائل اس کے دائرہ علم و تحقیق سے باہر کی چیزیں ہیں۔ انسان کے غور و فکر کا اصلی میدان عالم ارض و سما ہے جو اللہ کی صفات علم و قدرت کے مظہر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں مظاہر فطرت پر غور و فکر کی دعوت بکثرت آیات میں ملتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

---

[1] امام بیہقیؒ، کتاب الاسماء والصفات ص ۲۹۹ [2] موسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا: رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی (اعراف۔۱۴۳) "میرے رب تو مجھے اپنا دیدار کرا دے کہ میں تجھے ایک نظر دیکھ لوں، فرمایا: تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے"۔

اولم یتفکروا فی انفسھم ما خلق اللہ السمٰوٰت والارض وما بینھما الا بالحق واجل مسمّیٰ
(روم - ۸)

کیا انھوں نے اپنی ذات میں غور نہیں کیا کہ اللہ نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے حق کے ساتھ اور ایک متعین میعاد کے لیے پیدا کیا ہے؟

دوسری جگہ ارشاد ہے:

وفی الارض اٰیٰت للموقنین ○ وفی انفسکم افلا تبصرون (ذاریات: ۲۰، ۲۱)

اور یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمہاری ذات میں بھی۔ کیا تم دیکھتے نہیں؟

آسمان و زمین اور خود انسان کی تخلیق میں غور و فکر کی اس واضح قرآنی ہدایت کے باوجود وجودی صوفیہ نے اس سے احتراز کیا اور اس کے بجائے خود باری تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر شروع کر دیا جس سے انھیں سختی کے ساتھ منع کیا گیا تھا۔ اس حکم عدولی کے نتیجہ میں وہ خود بھی گم گشتہ راہ ہوئے اور ان کی پیروی میں اُمت کے ایک بڑے طبقہ کا قدم بھی جادۂ توحید سے ہٹ گیا۔ ستم تو یہ ہے کہ آج بھی صوفیہ اور ان کے متبعین اس غلطی کو محسوس نہیں کرتے۔

اُمتوں کا بھی عجیب معاملہ ہے۔ ایک بار نبی اکرم ﷺ نے صحابہ سے فرمایا کہ تم لوگ بھی پچھلی اُمتوں کی پیروی کرو گے۔ ایک انصاری صحابی نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! یہ کیسے ممکن ہے؟ ہمارے درمیان قرآن مجید موجود ہے۔ ہم خود اس کو پڑھیں گے اور اپنی اولاد کو پڑھائیں گے اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تم کو مدینہ کا فقیہ سمجھتا تھا لیکن تم تو نادان نکلے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اہل کتاب کے درمیان اللہ کی کتاب موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ گمراہ ہیں؟ (ترمذی)

کیا آج ہمارا حال وہی نہیں ہے جس کی طرف اوپر کی پیشین گوئی میں اشارہ کیا گیا ہے؟

وجودی صوفیہ نے وحدت الوجود کے اثبات میں دو طرح کی احادیث پیش کی ہیں، ایک وہ احادیث جو باعتبار اسناد صحیح ہیں اور دوسری وہ جو ضعیف اور موضوع ہیں[1]۔ پہلے ان احادیث کو لیتے ہیں جو باعتبار اسناد صحیح ہیں اس کے بعد غیر صحیح اور موضوع احادیث پر گفتگو کریں گے۔

① عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالٰی قال من عادیٰ لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب وما تقرب الی عبدی بشیئ احب الی مما افترضت علیہ ومایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتّی احببتہ فکنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا ....[2]

"ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو کوئی میرے دوست کے ساتھ عداوت رکھتا ہے میری طرف سے اس کے خلاف اعلان جنگ ہے۔ اور میں نے جو احکام بندے پر عائد کئے ہیں وہی میرے تقرب کے لئے مجھے سب سے زیادہ محبوب ہیں۔ میرا بندہ نوافل کے ذریعہ مجھ سے برابر قریب ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ پس میں اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور پاؤں ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے...."

اسی اسلوب میں ایک دوسری حدیث بھی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں[3]:

---

[1] مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا ہے: "اس میں معذور ہیں کہ ان کو تحقیق احادیث کے لیے فراغ میسر نہیں ہوا۔" (تجدید تصوف وسلوک، مولانا عبدالباری ندوی ص۲۶۵) [2] رواہ البخاری، مزید دیکھیں، دلیل الفالحین بطریق ریاض الصالحین، محمد بن علان الصدیقی الشافعی الاشعری المکی، الجزء الاول ص۳۰۳ [3] رواہ البخاری، مسلم، احمد اور ابن ماجہ نے بھی تخریج کی ہے۔

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا عندظن عبدی بی وانا معه اذا ذکرنی فاذا ذکرنی نفسه ذکرته فی نفسی وان ذکرنی فی ملأ ذکرته فی ملأ خیر منهم وان تقرب الیّ شبرًا تقربت الیه ذراعًا وإن تقرب الیّ ذراعًا تقربت الیه باعًا ومن اتانی یمشی اتیته هرولة۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرا بندہ میرے متعلق جیسا گمان رکھتا ہے اسی کے مطابق میں اس کے ساتھ معاملہ کرتا ہوں۔ جب وہ مجھے یاد کرتا ہے تو اگر دل میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اسے دل میں یاد کرتا ہوں، اور اگر وہ میرا ذکر جماعت میں کرتا ہے تو میں ان سے بہتر جماعت میں اس کا ذکر کرتا ہوں۔ اگر وہ ایک بالشت میری جانب بڑھتا ہے تو میں ایک ہاتھ اس کی طرف بڑھتا ہوں۔ اور اگر وہ ایک ہاتھ قریب ہوتا ہے تو میں دو ہاتھ قریب ہو جاتا ہوں اور جو شخص میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں۔"

معناً اس سے ملتی جلتی ایک اور حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے اس طرح مروی ہے[1]:

عن ابی هریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ انا مع عبدی ما ذکرنی وتحرکت لی شفتاه۔

"ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، جب بندہ مجھے یاد کرتا ہے اور میرے ذکر سے اس کے ہونٹ حرکت کرتے ہیں تو میں اپنے بندہ سے ساتھ ہوتا ہوں"

اس ضمن میں ایک حدیث قدسی بھی قابل ذکر ہے[2]:

عن ابی هریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ عزوجل یقول یوم القیامة: یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی، قال: یا رب کیف اعودک وانت رب العلمین، قال: علمت ان عبدی فلانًا مرض فلم تعده اما علمت انک لوعدته لوجدتنی عنده۔ یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی، قال: یا رب کیف اطعمک وانت رب العلمین، قال: اما علمت انه استطعمک عبدی فلان فلم تطعمه اما علمت

---

[1] بخاری نے اسے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے اسے موصول کیا اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے [2] رواہ مسلم فی صحیحہ۔

انك لو اطعمته لوجدت ذالك عندی۔ یا ابن آدم استقیتك فلم تسقنی قال:
یارب کیف اسقیك وانت رب العلمین، قال: استسقاك عبدی فلان فلم تسقه
اما علمت انك لو سقیته وجدت ذالك عندی۔

ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل روز قیامت فرمائے گا:
اے ابن آدم! میں بیمار تھا تو نے میری عیادت نہ کی۔ بندہ عرض کرے گا: میں تیری عیادت کیسے کرسکتا ہوں کہ
تو رب العلمین ہے۔ اللہ فرمائے گا: میرا فلاں بندہ بیمار تھا تو نے اس کی عیادت نہ کی۔ اگر تو اس کی عیادت
کو جاتا تو مجھے اس کے پاس پاتا۔ اے ابن آدم، میں نے تجھ سے کھانا مانگا مگر تو نے نہ کھلایا۔ بندہ عرض کریگا:
اے رب! میں تجھے کیسے کھانا کھلا سکتا ہوں کہ تو رب العلمین ہے۔ اللہ فرمائے گا: کیا تو نہیں جانتا کہ میرے
فلاں بندہ نے تجھ سے کھانا مانگا تھا مگر تو نے نہیں کھلایا، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر تو اسے کھانا کھلاتا تو اسے
میرے پاس پاتا۔ اے ابن آدم، میں نے تجھ سے پانی مانگا مگر تو نے نہ پلایا۔ بندہ عرض کرے گا: اے رب
میں تجھے کیسے پانی پلاتا کہ تو رب العلمین ہے۔ اللہ فرمائے گا: میرے فلاں بندے نے تجھ سے پانی مانگا تھا
مگر تو نے اسے نہ پلایا۔ کیا نہیں جانتا، اگر تو اسے پانی پلاتا تو اس کو میرے پاس پاتا۔"

مذکورہ بالا احادیث میں سے تین حدیثوں میں تقریباً ایک ہی مضمون تمثیل کے پیرایہ میں بیان ہوا ہے اور وہ ہے اللہ کا ذکر۔ واقعہ یہ ہے کہ تمثیل کا اسلوب اختیار کرکے ذکر اللہ کی فضیلت کو نہایت بلیغ اور موثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ چوتھی یعنی موخرالذکر حدیث میں بندوں کے حقوق کی اہمیت کو نمایاں کیا گیا ہے۔

جن لوگوں نے تورات بالخصوص اناجیل (عہد نامۂ جدید) کا مطالعہ کیا ہے وہ اس نوع کے تمثیلی اسلوب بیان سے اچھی طرح واقف ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ (قائلین وحدۃالوجود) ان احادیث کے تمثیلی پہلو کو نظرانداز کرکے ان کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں وہ نہ صرف انبیائی طریقۂ تعلیم سے ناواقف ہیں بلکہ میں کہوں گا کہ وہ عربی زبان و ادب کی کلامی نزاکتوں کا یا تو شعور نہیں رکھتے تھے اور یا انھوں نے دیدہ و دانستہ ان سے صرف نظر کیا ہے۔

اس میں کیا شبہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مشہور حدیث سن کر کہ "جنت ماں کے قدموں کے نیچے ہے" یا یہ حدیث کہ "جنت تلواروں کے سائے میں ہے"

فی الحقیقت اسے اپنی ماؤں کے قدموں کے نیچے اور رکھی ہوئی تلواروں کے سائے میں ڈھونڈنا شروع کر دیں۔

بعض علما حدیث نے مذکورہ احادیث کے حقیقی مفہوم پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔ چنانچہ اوّل الذکر حدیث "من عادیٰ لی ولیا..." کی وضاحت کرتے ہوئے حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں[1]:

والجواب عنه بوجوه احدها انه على سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره في ايثاره امري فهو يحب طاعتي، يؤثر خدمتي كما تحب هذه الجوارح ـ ثانيها المعنى انه كلية مشغولة بي فلا يصغي سمعه الا الى مايرضيني ولايرىٰ ببصره الا ما امرته به ـ ثالثها المعنى اجعل له مقاصده كانه ينالها بسمعه وبصره ـ الخ

رابعها كنت له في النصرة كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدو۔

خامسها، قال الفاكهاني وسبقه الى معناه ابن هبيرة هو فيما يظهر لي انه على حذف مضاف والتقدير كنت حافظ سمعه الذي يسمع فلا يسمع الا مايحل استماعه وحافظ بصره كذالك الخ۔

سادسها قال الفاكهاني يحتمل معنى آخر ادق من الذي قبله وهو ان يكون سمعه مسموعه لان المصدر قد جاء بمعنى المفعول مثلاً فلان املي بمعنى مأمولي والمعنى انه لايسمع الا ذكري ولايلتذ الا بتلاوة كتابي ولايأنس الا بمناجاتي ولاينظر الا في عجائب ملكوتي ولا يمد يده الا فيه رضائي ورجله كذالك وبمعناه قال ابن هبيرة ايضاً۔

وقال الطوفي اتفق العلماء ممن يعتد بقوله ان هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتايده واعانته حتى كانه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التي يستعين بها الخ۔

اُس کا جواب کئی طرح سے دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ تمثیل کے طور پر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میں اس کا سمع اور بصر ہوتا ہوں کہ وہ میرے حکم کو برتری دیتا ہے، میری اطاعت کو محبوب جانتا ہے اور میری خدمت کو ترجیح دیتا ہے جیسا کہ یہ اعضا پسند کرتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ وہ میرے ساتھ مکمل طور پر مشغول ہے چنانچہ اس کا کان

[1] حافظ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری ج ۱۳ ص ۱۲۸، ۱۲۹

صرف میری رضا کی باتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور آنکھ سے بھی وہی دیکھتا ہے جس کے دیکھنے کا میں نے حکم دیا ہے تیسرا یہ کہ میں اس کے مقاصد ایسے بنا دوں گا گویا وہ اپنی سمع اور بصر سے ان کو حاصل کر رہا ہے الخ

چوتھا یہ کہ میں اس کے دشمن کے خلاف اس کی معاونت میں اس کے لئے اس کے اپنے سمع و بصر اور ہاتھ اور پاؤں کی طرح ہو جاتا ہوں۔ پانچواں جیسا کہ فاکہانی نے کہا ہے اور اس سے پہلے ابن ہبیرۃ نے بھی یہ معنی بیان کیے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں اس کی سمع کا محافظ ہوتا ہوں جو وہی سنتا ہے جس کا سننا جائز ہے اور اسی طرح اس کی بصر کا محافظ ہوتا ہوں۔

چھٹا یہ جیسا کہ فاکہانی نے کہا ہے، کہ پہلے معنی سے بھی ادق اس کا ایک اور مفہوم بھی ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ سمع مسموع کے معنی میں ہو کیونکہ کبھی مصدر مفعول کے معنی میں آجاتا ہے مثلاً فلان املی (فلاں میری اُمید ہے) بمعنی مامولی اور اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ میرے ذکر کے سوا اور کچھ نہیں سنتا، اسے صرف میری کتاب کی تلاوت میں لذت ملتی ہے اور صرف میری مناجات ہی سے وہ مانوس ہوتا ہے۔ اور اس کی نظر میرے اقتدار کے عجائب پر پڑتی ہے، وہ اپنے ہاتھ پاؤں کو صرف میری رضا کے کام کی طرف بڑھاتا ہے۔ ابن ہبیرۃ نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں۔

طوفی نے لکھا ہے کہ وہ علماء جن کا قول لائق اعتناء و اعتماد سمجھا جاتا ہے اس بات پر متفق ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے اپنے بندے کی نصرت و تائید اور اعانت سے مجاز اور کنایہ ہے گویا اللہ تعالیٰ خود کو اپنے بندے کے لیے بطور آلات کے بنا لیتا ہے جن سے وہ مدد لیتا ہے۔"

امام بیہقی نے دوسری حدیث کی وضاحت میں لکھا ہے[1]۔

تقرب العبد بالاحسان وتقرب الحق بالامتنان یرید انه الذی ادناه وتقرب العبد بالتوبة وتقرب الباری الیه بالرحمة والمغفرة وتقرب العبد الیه بالسوال وتقرب الله الیه بالنوال لا من حیث توهمته الفرقة الضلة الاعمال"

"بندے کا قریب ہونا نیکی کے ساتھ ہے اور حق کا قریب ہونا دراصل احسان کرنا ہے اور اس سے

---

[1] امام بیہقی، کتاب الاسماء والصفات صـ۳۲۲۔

مقصود اس کو قریب کرنا ہے۔ اور بندے کا تقرب توبہ کرنا اور باری تعالیٰ کا قرب رحمت و مغفرت سے عبارت ہے۔ اور بندے کا تقرب سوال کرنا اور اللہ کا قرب اس کو عطا کرنا ہے۔ اس سے وہ قرب مراد نہیں جو گمراہ فرقہ مراد لیتا ہے۔"

امام نووی ؒ نے موخر الذکر حدیث کی شرح میں لکھا ہے[1]:

قال العلماء انما اضاف المرض اليه سبحانه وتعالىٰ والمراد عبد. تشريفاً للعبد وتقريباً له، قالوا ومعنى وجدتني عنده اى وجدت ثوابي وكرامتي ويدل عليه قوله في تمام الحديث "لو اطعمته لوجدت ذالك عندي" اى ثوابه"۔

"علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری کی نسبت اپنی طرف کی ہے جب کہ مراد بندہ ہے، بندے کی عزت افزائی اور اظہار قرب کے لیے۔ علماء کہتے ہیں "وجدتني عنده" کا مطلب یہ ہے کہ "وہاں میرا ثواب اور میری عزت پاتا" حدیث کے بقیہ الفاظ اس مفہوم پر دلالت کرتے ہیں "اگر اس کو کھانا کھلاتا تو اس کو میرے پاس پاتا" یعنی اس کا ثواب پاتا۔"

آخری حدیث میں "مرضت" کی تفسیر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کر دی ہے کہ یہ اللہ کے دوست[2] کی بیماری ہے۔ اللہ نے بیماری کی نسبت اپنی طرف محض اپنے دوست کے اکرام و اعزاز کے لئے کی ہے، اور یہ طریقہ خطاب عام ہے۔ قرآن مجید میں جہاں کہیں اللہ کے ساتھ رسول کا ذکر آیا ہے اس کا یہی مفہوم ہے مثلاً إن الذين يحادون الله ورسوله "جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی رکھتے ہیں"[3]

② عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته ستون ذراعاً فلما خلقه قال اذهب فسلّم على اولئك النفر وهم نفر الملٰئكة جلوس، فاستمع ما يحيّونك فانها تحيتك وتحية ذريتك فذهب فقال السّلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله. قال فكل من يدخل الجنة

---

[1] صحیح مسلم (مع النووی) ج ۲ ص ۳۱۸ [2] دوست سے مراد وہ بندہ ہے جو ابراہیم خلیل اللہ کی طرح اللہ کا سرتاپا مطیع و فرماں بردار ہو۔ [3] ابوبکر بن فورک، مشکل الحدیث ص ۱۲

علی صورۃ آدم وطولہ ستون ذراعاً فلم یزل الخلق ینقص بعدہ حتی الآن[1]"

"ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ نے آدم کو اسؑ کی صورت پر ساٹھ ہاتھ پیدا کیا۔ جب اسے پیدا کیا تو فرمایا: جاؤ اور اس جماعت کو سلام کرو اور وہ فرشتوں کی ایک جماعت تھی جو بیٹھی ہوئی تھی۔ جس طرح وہ تمھیں سلام کریں اسے غور سے سنو۔ وہ تیرے لیے اور تیری اولاد کے لیے تحیہ ہے۔ آدم گئے اور کہا: السلام علیکم، فرشتوں نے کہا: السلام علیک ورحمۃ اللہ۔ انھوں نے جواب میں "ورحمۃ اللہ" کا اضافہ کیا۔ آپ نے فرمایا کہ جنت میں داخل ہونے والے سب کے سب آدم کی صورت پر ساٹھ ہاتھ کے ہوں گے۔ آج تک لوگوں کے قد آدم کے بعد کم ہوتے گئے۔"

ایک دوسری روایت میں "صورۃ الرحمٰن" کے الفاظ آئے ہیں لیکن علماء حدیث کا خیال ہے کہ یہ بعد کے رواۃ کا اضافہ ہے[2]۔ البتہ پہلی روایت باعتبار اسناد صحیح ہے۔ لیکن بہت سے علماء سلف نے اس کی تاویل سے احتراز کیا ہے۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں[3]:

وإن من العلماء من یمسك عن تاویلها ویقول نومن بانها حق وإن ظاهرها غیر مراد ولها معنی یلیق بها وهذا مذهب جمهور السلف وهو احوط واسلم۔

"بعض علماء اس کی تاویل سے احتراز کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم اس کے حق ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اس کے ظاہر معنی مراد نہیں۔ اس کے معنی وہ ہیں جو اس کے شایان شان ہیں۔ جمہور سلف کا یہی مذہب ہے اور یہ زیادہ محتاط خیال ہے۔"

جن علماء نے مذکورہ حدیث کی تاویل کی ہے ان میں امام راغب بھی ہیں۔ مفردات (ص ۲۹۲) میں لکھتے ہیں[4]:

قال علیہ السلام "ان اللہ خلق آدم علی صورتہ" فالصورۃ اراد بها ما خص الانسان بها من الهیئۃ المدرکۃ بالبصر والبصیرۃ وبها فضله علی کثیر من خلقه واضافته

---

[1] متفق علیہ (مشکوٰۃ، باب السلام ص ۳۹۵) [1] صوفیہ اس کا ترجمہ کرتے ہیں "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر ساٹھ ہاتھ پیدا کیا۔"

[2] امام محمد بن اسحاق بن خزیمہؒ، کتاب التوحید واثبات صفات الرب (بحوالہ کتاب الاسماء والصفات للبیہقی) ص ۳۰ ۔

[3] امام نوویؒ، شرح مسلم ج ۲ ص ۳۳۷ [4] مزید دیکھیں۔ تاج العروس ج ۱۲ ص ۳۵۹ ۔

الی اللہ سبحانہ علی سبیل الملک لا علی سبیل البعیضۃ والتشبیہ تعالیٰ عن ذالک علی سبیل التشریف کقولہ بیت اللہ وناقۃ اللہ ونحو ذالک "نفخت فیہ من روحی"۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا"۔ صورت سے مراد وہ ہیئت مدرکہ ہے جس سے انسان بالخصوص بہرہ ور ہے یعنی دیکھنا اور سننا۔ اسی کی وجہ سے اسے اللہ کی کثیر مخلوق پر برتری حاصل ہے۔ صورت کی اضافت اللہ کی طرف ملک کے طور پر ہے نہ کہ تبعیض اور تشبیہ کے طور پر۔ اللہ کی ذات اس سے بلند ہے۔ اور یہ اضافت مضاف کی تکریم کے لیے آتی ہے مثلاً اس کا قول بیت اللہ و ناقۃ اللہ اور اسی طرح ہے: نفخت فیہ من روحی میں نے اس میں اپنی روح میں سے پھونکا"۔

امام راغب نے حدیث مذکور میں "صورتہ" کی ضمیر کا مرجع گو کہ آدم کے بجائے اللہ کو قرار دیا ہے لیکن اس کی جو تاویل کی ہے اس سے وہ قباحت ختم ہو جاتی ہے جو ظاہر ترجمہ سے پیدا ہوتی ہے اور جس کی بنیاد پر وحدت الوجود کے قائلین اسے اپنے مذہب کی حمایت میں پیش کرتے ہیں۔ صاحب لسان العرب نے ان دونوں احتمالات کی نہایت عمدہ توجیہ کی ہے، لکھتے ہیں[۱]:

فاما ماجاء فی الحدیث من قولہ "خلق اللہ آدم علی صورتہ" فیحتمل ان تکون الہاء راجعۃ علی اسم اللہ وان تکون راجعۃ علی آدم فاذا کانت عائدۃ علی اسم اللہ تعالیٰ فمعناہ علی الصورۃ التی انشأھا اللہ تعالیٰ وقدرھا فیکون المصدر مضافاً الی الفاعل لانہ سبحانہ ھو المصور، لا ان لہ عزّ اسمہ وجلّ، صورۃ وتمثالاً کما ان قولھم لعمر اللہ انما ھو الحیاۃ التی کانت باللہ والتی لا ان لہ تعالیٰ حیاۃ تحلہ ولا ھو علا وجہہ، محل للاعراض وإن جعلتہا عائدۃ علی آدم کان معناہ علی صورۃ آدم ای علی صورۃ امثالہ ممن ھو مخلوق مدبر فیکون ھذا حینئذ کقولک للسید والرئیس قد خدمتہ خدمتہ التی تحق لامثالہ وفی العبد قد استخدمتہ استخدامہ ای استخدام امثالہ ممن ھو مامور

---

[۱] لسان العرب ج ۴ ص ۳۰۲۔

بالحقوق والتصرف نیکون حینئذ کقوله تعالیٰ "فی ای صورة ما شاء رکبك"۔

حدیث میں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اللہ نے آدم کو اس کی (یا اپنی) صورت پر پیدا کیا ہے"۔ احتمال ہے کہ ضمیر "ہا" اللہ کے اسم کی طرف راجع ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ آدم کی طرف راجع ہو۔ اگر اللہ کے اسم کی طرف راجع ہو تو مطلب یہ ہے کہ اللہ نے آدم کو اس صورت پر بنایا جو اللہ کی پیدا کردہ ہے گویا مصدر فاعل کی طرف مضاف ہے اس لیے کہ اللہ سبحانہ مصور ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اللہ کی ایک صورت اور تمثال ہے۔ اللہ کی ذات اس سے بلند ہے جیسا کہ کہتے ہیں: لعمر اللہ "اللہ کی زندگی کی قسم" یعنی یہ حیات وہی ہے جو اللہ کی طرف سے مجھے ملی ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ کی حیات ہے جو اس میں حال[1] ہے اور نہ وہ محل اعراض ہے کہ اس کی ذات ان چیزوں سے بلند ہے۔ اور اگر ضمیر کو آدم کی طرف راجع کیا جائے تو مطلب یہ ہے کہ آدم کی صورت پر تخلیق کی ہے یعنی اس کے امثال کی صورت پر جو کہ ایک مدبر مخلوق ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسا کہ تم سید اور رئیس کے بارے میں کہو: میں نے اس کی وہ خدمت کی جو اس جیسوں کی خدمت کا حق ہے۔ اور غلام کے متعلق کہا جائے: اس سے تو نے وہ خدمت لی جو حقوق اور تصرف پر مامور غلاموں سے لینی چاہیئے۔ پس اب حدیث کا مفہوم اللہ کے اس ارشاد کے مطابق ہوگا "جس شکل میں اس نے چاہا تجھے ڈھالا"۔

ہمارے نزدیک حدیث میں جو اشکال ہے اس کی اصل وجہ لفظ "صورۃ" ہے نہ کہ ضمیر "ہ" کا مرجع۔ حدیث میں لفظ "صورۃ" کے وہ معنی نہیں جو ایک اردو داں شخص اس سے سمجھتا ہے بلکہ اس سے تقویم کے معنی مراد ہیں۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (سورۃ تین) "ہم نے انسان کو بہترین تقویم میں بنایا ہے"۔ اس آیت کی تفسیر میں ابن کثیرؒ نے لکھا ہے[2]:

انه تعالیٰ خلق الانسان فی احسن صورة وشکل منتصب القامة سوی الاعضاء حسنها۔

"اللہ نے انسان کو بہترین شکل و صورت میں پیدا کیا، راست قد، درست اور حسین اعضاء والا"۔

---

[1] قدیم فلسفہ میں حال اس چیز کو کہتے ہیں جس کا قیام کسی دوسرے محل کے ساتھ ہو دوسرے لفظوں میں سریان کرنے والی چیز کو حال اور جس میں وہ ساری ہے اس کو محل کہتے ہیں۔ اسی کو عرض اور موضوع بھی کہتے ہیں۔ عرض موضوع کے بغیر نہیں پایا جا سکتا ہے۔

[2] حافظ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۵۲۷۔

قرآن مجید میں ایک لفظ "فطرۃ" آیا ہے، ارشاد ہے: فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ (روم۔ ۳۰) "اللہ کی فطرت (تقویم) جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا اور اس فطرت (بناوٹ) میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔" اگر حدیث زیر بحث میں "صورۃ" کا لفظ نکال کر اس کی جگہ "فطرۃ" کا لفظ رکھ دیا جائے تو سارا اشکال رفع ہو جاتا ہے خواہ ضمیر "ہ" کا مرجع اللہ کو مانیں یا آدم کو۔ اس بنا پر راقم کا خیال ہے کہ حدیث میں "صورۃ" کے معنی "فطرۃ" یعنی تقویم کے ہیں۔

غالباً صورت کے اس معنوی پہلو کو ملحوظ نہ رکھنے ہی کی وجہ سے بہت سے علماء نے حدیث کی تاویل سے سکوت اختیار کیا ہے اور جو لوگ تاویل کی طرف گئے وہ نحوی موشگافیوں اور دوراز کار معنی سنجیوں میں اُلجھ کر رہ گئے۔ اور وحدت الوجود کے ماننے والوں نے اس کے وہ معنی بیان کیے جس کے تصور ہی سے ایک مومن کی جبین توحید عرق عرق ہو جاتی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی درج ذیل تحریر ملاحظہ فرمائیں[1]:

> "یہاں صورت کے معنی شکل کے نہیں بلکہ وہی مناسبت ہے جس کو صوفیہ نے ایک خاص عنوان سے کہا ہے جسے علماء خشک قبول نہیں کرتے کہ انسان مظہر ہے حق تعالیٰ کا.... یہ دیکھیے کہ صورت کسے کہتے ہیں، اگر کہو کسی چیز کی شکل کو کہتے ہیں۔ مانا مگر اس کو کیوں کہتے ہیں، اصل میں صورت کی حقیقت ظہور ہے چنانچہ یہ بھی محاورہ ہے کہ صورۃ المسئلۃ کذا یعنی فلاں مسئلہ کی صورت یہ ہے اور یوں بھی کہتے ہیں کہ اس کام کے بننے کی کیا صورت ہے تو یہاں صورت کے معنی ظہور کے ہیں اور چہرہ کو بھی صورت ظہور ہی کے معنی میں کہتے ہیں کہ اس سے حقیقت انسانیہ کا ظہور ہوتا ہے[2]....
>
> اب سمجھیے کہ "خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ" کے معنی ہیں علیٰ ظہورہ یعنی خدا نے آدم کو اپنے ظہور پر پیدا کیا یعنی آدم کو پیدا کر کے اپنی صفات کو ظاہر کر دیا، گو اور مخلوقات سے بھی صفات کا ظہور ہوتا ہے مگر انسان چونکہ سب سے زیادہ جامع کمالات ہے اس لیے اس سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اسی واسطے اس کو مظہر اتم کہتے ہیں۔"

---

[1] الشرعیۃ ص۱۴ تا ۱۶ بحوالہ تجدید تصوف وسلوک، مولانا عبدالباری ص۱۳۰، ۱۳۱

[2] اس صورت میں "فی ای صورۃ ما شاء رکبک" (الانفطار: ۸) کے کیا معنی ہوں گے؟

حضرت مولانا بہت بڑے عالم دین اور شیخ طریقت تھے لیکن انھوں نے حدیث کی جس طور پر تاویل وتشریح کی ہے وہ وجودی صوفیہ بالخصوص ابن عربی کی اندھی تقلید کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

حضرت نے شروع میں تو یہ کہا "کہ انسان مظہر ہے حق تعالیٰ کا" اور اخیر میں فرمایا کہ "آدم کو پیدا کر کے اپنی صفات کو ظاہر کر دیا" یعنی وہ مظہر صفات الٰہی ہے۔ ہمارے نزدیک پہلی بات غلط البتہ دوسری بات جزوی طور پر صحیح ہے یعنی یہ کہ انسان میں اللہ کی صفات کا ظہور ہوا ہے اور انسان ہی کیا کائنات کی ہر شے باری تعالیٰ کی صفات علم و حکمت کی مظہر ہے۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ ظہور صفات کلّی نہیں جزوی ہے اور انسان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر اسے کلّی مان لیا جائے جیسا کہ مولانا نے فرمایا ہے اور دوسرے وجودی صوفیہ کا بھی یہی خیال ہے تو خدا اور انسان میں عینیت لازم آتی ہے اور یہ صحیح نہیں اس لیے ماننا ہوگا کہ ظہور صفات جزوی ہے۔ خود قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: ونفخت فیہ من روحی (صٓ۔ ۷۲) "اور ہم نے اس میں اپنی روح میں سے پھونکا"۔ آیت میں "من" تبعیض کا ہے یعنی کل روح کا نفخ نہیں ہوا بلکہ اس کے ایک جز کا جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا ظہور ہوا ہے لیکن یہ جزوی ظہور بھی کامل طور پر نہیں ہے کیونکہ اللہ کی کسی بھی صفت کا کامل ظہور کسی بھی مادی شے کے ذریعہ ممکن نہیں ہے (لیس کمثلہ شئ وھو السمیع البصیر) اس لیے انسان کو خدا کا مظہر اتم کہنا صریحاً غلط ہے۔ اس سے بوئے شرک آتی ہے۔

صوفیہ کا موضوع احادیث سے استدلال

ان احادیث کے علاوہ جو اوپر نقل ہوئیں، وجودی صوفیہ نے وحدت الوجود کے اثبات میں اور بھی روایتیں بیان کی ہیں لیکن وہ سب موضوع ہیں۔ ان میں سے چند کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:

(۱) من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

"جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا"۔

یہ روایت نہ صرف وجودی صوفیہ کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے بلکہ بعض علماء ظاہر کی تحریروں

میں بھی ملتی ہے۔ علماء حدیث نے اس کو موضوع قرار دیا ہے[۱]۔ اس روایت میں جو مضمون بیان ہوا ہے وہ ایک قدیم خیال ہے جو دوسری قوموں کے مذہبی لٹریچر میں بھی ملتا ہے مثلاً ایک چینی مبلغ کا یہ قول دیکھیں[۲]:

"Who knows his Own nature
Knows heaven"

"جو شخص اپنی فطرت (نیچر) کو جانتا ہے وہ
خدا کو جانتا ہے۔"

سینٹ اگسٹائن[۳] (متوفی ۶۰۴ء) نے زیادہ وضاحت سے اس خیال کو پیش کیا ہے[۴]:

"I, o, my Lord,went wondering like a stra nged sheep. Seeking thee with anxious reasoningwithout,whilst thou within me... I went round the street and squares of the city of this worldseekingthee,andIfound thee not. Because in vein I sought without for him who was within myself"

"میں، اے میرے خدا، ایک گم شدہ بھیڑ کی طرح تیری تلاش و جستجو میں مضطرب دلائل کے ساتھ آوارہ گردی کرتا رہا، لیکن تو نہ ملا حالانکہ تو خود میرے اندر موجود تھا۔۔۔۔ میں نے اس دنیا کے شہر کے تمام گلی کوچوں میں تجھ کو ڈھونڈا مگر تو نہ ملا۔ میں نے ناحق تیری تلاش اپنے گرد وپیش میں کی جب کہ تو خود میرے اندر موجود تھا۔"

(۲) ما رأیت شیئاً الا رأیت اللہ فیہ

"میں نے جو چیز بھی دیکھی اُس میں اللہ کو دیکھا۔"

---

[۱] اسی سے مشابہ ایک دوسری روایت بھی ہے: اذا عرف نفسہ عرف ربہ ای الانسان۔ لیکن یہ بھی موضوع ہے دیکھیں، الحاوی للسیوطی ج ۲ ص ۲۹۳۔ والموضوعات: ملا علی قاری ص ۸۳۔ [۲] اس چینی مبلغ کا نام مینیکس (Manecus) تھا جو چوتھی صدی قبل مسیح میں گزرا ہے۔

(معارف النفس، کرنل خواجہ عبدالرشید ص ۵۳)

[۳] یہ کینٹربری کا پہلا آرچ بشپ تھا۔ کئی کتابوں کا مصنف ہے۔ عیسائی متکلمین میں اس کا درجہ بہت بلند ہے۔ طبعاً تصوف کی طرف مائل تھا (معارف النفس ص ۵۳) [۴] معارف النفس ص ۵۳۔

یہ روایت بھی موضوع ہے کیونکہ صحیح حدیث اس کے خلاف ہے : عن ابی ذرؓ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھل رأیت ربک، قال: نور انی اراہ[1] "ابو ذرؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ فرمایا میں نے تو صرف ایک نور دیکھا تھا۔"

(۳) انا احمد بلا میم — میں میم کے بغیر احمد ہوں

اس کی عبارت ہی سے ظاہر ہے کہ یہ موضوع ہے۔

(۴) ان اولیائی تحت قبائی — میرے اولیا میری قبا کے نیچے ہیں۔

یہ روایت بھی موضوع ہے۔ اس کا مضمون اس کے جھوٹ ہونے کی دلیل ہے۔

(۵) و ما وسعنی سمائی ولا ارضی ولکن وسعنی قلب المؤمن

"میں آسمان اور زمین میں نہ سما سکا مگر مومن کے دل میں سما گیا۔"

ملا علی قاری نے زرکشیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اسے ملاحدہ نے گھڑا ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اسے اسرائیلیات میں شمار کیا ہے[2]۔

(۶) کنت کنزا مخفیا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا فعرفتہم بی نعرفونی

"میں ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہ جانتا تھا۔ میں نے پسند کیا کہ جانا جاؤں چنانچہ میں نے مخلوق کو خلق کیا اور ان کو اپنی معرفت دی پھر انھوں نے مجھے پہچان لیا۔"

یہ روایت تصوف کی کتابوں میں کثیر النقل ہے۔ شیخ امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے[3] اور اس کی بنیاد پر وحدت الوجود کی تشریح کی ہے۔ لیکن افاضل علماء حدیث نے اس کو موضوع بتایا ہے۔ سخاویؒ نے ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے لکھا ہے[4]:

قال ابن تیمیۃؒ: انہ لیس من کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعرف لہ سند صحیح ولا ضعیف۔

"ابن تیمیہؒ نے کہا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی صحیح یا ضعیف سند معلوم ہے۔"

---

[1] اخرجہ مسلم فی صحیحہ [2] ملا علی قاری، الموضوعات ص۶۲ [3] شمائم امدادیہ ص۳۹

[4] امام سخاوی، المقاصد الحسنۃ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ ص۳۲۷۔

حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ نے اپنے وجودی مسلک کی تائید میں نہ صرف صحیح احادیث کے تمثیلی پہلو کو نظر انداز کر کے ان کو حقیقی معنی پر محمول کیا ہے بلکہ متعدد حدیثیں بھی وضع کیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

وہ احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا ہے

وجودی صوفیہ اُن احادیث سے یا تو بالکل بے خبر تھے جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجودات سے ماوراء ہے، یا باخبر ہونے کے باوجود ان سے اعراض کیا ہے کیونکہ وہ ان کے مسلک کے خلاف تھیں. اس نوع کی چند احادیث ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

① حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تبارک وتعالیٰ ہر رات سماء دنیا (سب سے قریب کے آسمان) پر نازل ہوتا ہے جب کہ تہائی رات رہ جاتی ہے اور فرماتا ہے: کون ہے جو مجھے پکارے اور میں اس کی پکار کو شرف قبولیت عطا کروں، کون ہے جو مجھ سے مانگے اور میں اسے عطا کروں، کون ہے جو مجھ سے گناہوں کی مغفرت چاہے اور میں اسے بخش دوں[1]"

② عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الراحمون یرحمہم الرحمٰن، ارحموا اھل الارض یرحمکم من فی السماء" رحم کرنے والوں پر رحمٰن رحم کرتا ہے۔ اہل زمین تم ایک دوسرے پر رحم کرو تو جو آسمان میں ہے وہ تم پر رحم کرے گا"[2]

③ معاویہ بن حکم سلمی کہتے ہیں کہ: اُحد اور جوانیہ[3] کے درمیان میری بھیڑوں کا گلہ تھا اور

---

[1] موطا امام مالک
اس روایت کے بارے میں علماء حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے اور اس کی اسناد میں کوئی عیب نہیں ہے.
امام مالک سے اس حدیث کو روایت کرنے والے راویوں کی تعداد بہت زیادہ ہے [2] دیکھیں۔ احمد (۲: ۱۶۰)، امام بخاری، تاریخ کبیر (۹: ۶۴) ابوداؤد (۴۹۴۱) ترمذی (۱۹۲۴) دارمی (۶۹) حاکم (۴: ۱۵۹) بیہقی فی الاسماء (ص۴۲۳) قاسم بن یوسف تجیبی، مستفاد (ص۵۲) اور ذہبی فی السیر (۱۷: ۶۵۶) [3] مدینہ کے پاس ایک بستی تھی.
(معجم البلدان ج ۲ ص۱۶۵)

وہاں میری ایک لونڈی بھی تھی (جو دیکھ بھال پر مامور تھی) ایک دن مجھے معلوم ہوا کہ اس کے یہاں سے بھیڑیا ایک بھیڑ کو اٹھالے گیا ہے۔ یہ سن کر مجھے سخت رنج و افسوس ہوا جیسا کہ ایک انسان کو ہوتا ہے۔ میں نے لونڈی کو (غصہ میں) ایک تھپڑ مار دیا۔ پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس واقعہ کا ذکر کیا۔ رسول اللہ نے اظہار ناراضگی کیا۔ میں نے کہا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا میں اسے آزاد نہ کردوں۔ فرمایا: اسے بلاؤ۔ میں نے بلالیا۔ رسول اللہ نے اس سے پوچھا: اللہ کہاں ہے؟ (این اللہ) اس نے کہا: آسمان میں (فی السماء) آپ نے فرمایا: میں کون ہوں؟ (من انا) اس نے کہا: اللہ کے رسول ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اس کو آزاد کردو یہ مومنہ ہے۔ (اعتقہا فانہا مومنۃ[1])

④ ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کالے رنگ کی عجمی لونڈی کے ساتھ حاضر ہوا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے ذمہ ایک لونڈی کو آزاد کرنا ہے۔ آپ نے لونڈی سے پوچھا: اللہ کہاں ہے؟ اس نے اپنی انگشت شہادت سے آسمان کی طرف اشارہ کیا (فاشارت باصبعہا السبابۃ الی السماء) پھر پوچھا: میں کون ہوں؟ اس نے کہا: اللہ کے رسول ہیں۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: اس کو آزاد کردو (اعتقہا[2])

⑤ ابوسعید خدری بیان کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یمن سے ایک دباغت شدہ چمڑے (ادیم مقروظ[3]) میں سونا بھیجا جس میں ابھی کان کی مٹی لگی ہوئی تھی۔ رسول اللہ نے اسے چار اشخاص یعنی زید الخیر، اقرع بن حابس، عینیہ بن حصن اور علقمہ بن علاثہ (یا عامر بن طفیل) میں تقسیم کردیا۔ اس بات سے آپ کے بعض اصحاب اور انصار کو ناخوشی ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم لوگ مجھے امین نہیں سمجھتے جب کہ میں اس ذات کا امین ہوں جو آسمان میں ہے۔ میرے پاس اس کے یہاں سے صبح و شام خبریں آتی ہیں جو آسمان میں ہے[4]۔"

---

[1] رواہ مسلم و مالک، ابوداؤد (۱۰۵) نسائی (۱۴:۳) داری (۶۱۰۶) [2] مسند امام احمد (۲۹۱:۲) ابوداؤد (۳۲۸۴) بیہقی (۳۸۸:۷)
[3] اس چمڑے کو کہتے ہیں جس کو قرظ کے پتوں سے دباغت دی گئی ہو [4] مسند امام احمد (۴:۳)

(۶) حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب میت کے پاس فرشتے پہنچتے ہیں تو اگر وہ نیک آدمی ہوتا ہے تو کہتے ہیں: اے پاکیزہ روح، جو پاک بدن میں تھی باہر آجا۔ تجھے آرام و راحت کی اور اس بات کی خوشخبری دی جاتی ہے کہ تیرا رب تجھ سے راضی ہے۔ یہ بات تکرار کہی جاتی ہے یہاں تک کہ روح باہر آجاتی ہے۔ پھر فرشتے اس کو لے کر آسمان کی طرف صعود کر جاتے ہیں اور دروازہ کھولنے کے لیے کہتے ہیں۔ پوچھا جاتا ہے: کون ہے؟ جواب ملتا ہے: فلاں ہے۔ وہ (وہاں موجود فرشتے) جواب میں کہتے ہیں: پاکیزہ روح جو پاک بدن میں تھی، تمھیں خوش آمدید ہے (مرحبا بالنفس الطیب کانت فی الجسد الطیب) اچھے ڈھنگ سے داخل ہوجاؤ۔ تمہارے لیے بشارت ہے آرام اور خوشی کی اور اس بات کی کہ تمہارا رب تم سے راضی ہے۔ یہ سلسلۂ بشارت جاری رہتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو لے کر اس آسمان تک پہنچ جاتے ہیں جہاں اللہ عزّوجل ہے (حتی ینتہا بہا الی السماء التی فیہا اللہ عزّوجل) اور اگر آدمی برا ہوتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں: اے خبیث روح، جو خبیث بدن میں تھی باہر آجا۔ تمہاری ضیافت کے لیے کھولتا ہوا اور بدبو دار پانی اور اسی طرح کی دوسری بری چیزیں ہیں۔ یہ بات تکرار کہی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ باہر آجاتی ہے۔ پھر وہ اسے لے کر آسمان کی طرف روانہ ہوجاتے ہیں اور دروازہ کھولنے کے لیے کہتے ہیں۔ پوچھا جاتا ہے: کون ہے؟ بتایا جاتا ہے کہ فلاں ہے۔ کہا جاتا ہے: اے خبیث روح، جو خبیث بدن میں تھی تمہارے لیے کوئی خوش آمدید نہیں ہے۔ واپس جا مذموم بن کر۔ تمہارے لیے آسمان کے دروازے نہیں کھلیں گے۔ اس کے بعد وہ آسمان سے قبر میں واپس بھیج دی جاتی ہے (فانہ لا تفتح لک ابواب السماء ثم ترسل من السماء ثم تصیر الی القبر)[1]

(۷) ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، جو مرد بھی اپنی بیوی کو اپنے ساتھ سونے کی دعوت دے اور وہ انکار

---

[1] مسند امام احمد (۲: ۳۶۴، ۳۶۵) نسائی فی الکبریٰ و فی تحفۃ الاشراف (۱۰: ۸۰) ابن ماجہ (۴۲۶۸) بیہقی فی اثبات عذاب القبر (۳۵)

کر دے تو جو آسمان میں ہے اس پر سخت غضبناک ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا شوہر اس سے راضی ہو جائے (الذی فی السماء ساخطاً علیہا حتی یرضی عنہا[1])

(۸) ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: اللہ نے مخلوق کی پیدائش سے پہلے ایک کتاب لکھی (اور اس میں رقم فرمایا): ان رحمتی سبقت غضبی "میری رحمت میرے غضب سے بڑھی ہوئی ہے"۔ (یہ کتاب) اس کے پاس عرش پر ہے (فھو عندہ فوق العرش[2])

(۹) واقعۂ معراج کے سلسلے میں جو حدیث انس بن مالکؓ سے مروی ہے اس میں بھی اللہ تعالیٰ کے فوق السماوات ہونے کا ذکر ہے۔ حدیث طویل ہے۔ اس کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

جب نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ساتویں آسمان پر پہنچے تو جبرئیل علیہ السلام نے اسے کھولنے کے لیے کہا۔ پوچھا گیا: کون ہے؟ کہا: جبرئیل۔ کہا: آپ کے ساتھ کون ہے؟ کہا: محمدؐ۔ پوچھا گیا: کیا وہ یہاں بلائے گئے ہیں؟ کہا: ہاں، کہا: آپ اور آپ کے رفیق دونوں کو خوش آمدید۔ رسول اللہ نے کہا: (اس کے بعد) آسمان کھل گیا۔ جب میں اس سے گذر گیا تو ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔ کہا: یہ ابراہیم ہیں۔ میں نے انھیں سلام کیا۔ انھوں نے سلام کا جواب دیا اور کہا: ابن صالح اور نبی صالح خوش آمدید۔ پھر رسول اللہ نے فرمایا: میں اور بلند کیا گیا یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ آگیا پھر اور بلند کیا گیا یہاں تک کہ بیت المعمور آگیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ پر ہر روز پچاس نمازیں فرض کی گئیں، پھر فرمایا: میں وہاں سے واپس آیا اور موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گذرا۔ انھوں نے پوچھا: کیا حکم ملا؟ میں نے کہا: مجھے ہر روز پچاس نمازوں کا حکم ملا ہے[3]....."

---

[1] اخرجہ مسلم فی صحیحہ [2] اخرجہ البخاری و مسلم، مسند امام احمد (۲ : ۲۵۹، ۲۶۰) دارقطنی، کتاب الصفات (۱۵)، بیہقی، کتاب الاسماء والصفات (ص ۴۱۶) [3] اخرجہ البخاری و مسلم فی صحیحیہما۔

[4] آگے تخفیف نماز کا ذکر ہے کہ کس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشورہ سے اللہ رب العزت سے درخواست کی اور بار بار درخواست کی یہاں تک کہ اللہ نے اپنے لطف و کرم سے پچاس کی جگہ ہر روز پانچ نمازیں دی ہیں۔

⑩ ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بعض فرشتے رات میں اور بعض دن میں تم لوگوں کے ساتھ رہتے ہیں اور وہ سب فجر اور عصر کی نمازوں میں اکٹھا ہوتے ہیں پھر رات والے فرشتے اوپر کی طرف چلے جاتے ہیں (ثم یعرج الذین باتوفیکم) ان سے ان کا رب پوچھتا ہے حالانکہ وہ ان سے زیادہ باخبر ہوتا ہے: تم نے میرے بندوں کو کس حال میں چھوڑا؟....[1]

⑪ انس بن مالکؓ بیان کرتے ہیں کہ زینبؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیویوں پر یہ کہہ کر فخر جتاتی تھیں کہ تم لوگوں کا نکاح تو تمہارے گھر والوں نے کیا اور میرا نکاح اللہ نے سات آسمان کے اوپر سے کیا۔[2]

⑫ ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو ابوبکرؓ وہاں آئے اور خوب روئے پھر اپنے چہرے کو اوپر اٹھایا اور کہا: میرے باپ ماں آپ پر قربان، زندگی بھی طیب اور موت بھی طیب، اور پھر فرمایا: جو شخص محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی عبادت کرتا تھا وہ جان لے کہ وہ وفات پا چکے اور جو اللہ کی عبادت کرتا تھا وہ جان لے کہ اللہ جو آسمان میں ہے حیّ و قیوّم ہے اور وہ کبھی نہیں مرے گا۔ (من کان یعبد محمداً فان محمداً قد مات، ومن کان یعبد اللہ فان اللہ فی السماء حیّ لا یموت[3])

---

[1] متفق علیہ [2] اخرجہ البخاری [3] ایضاً۔

متقدمین کا مسلک

جملہ صحابہؓ یہی اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اوپر ہے۔ ابن عباسؓ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس اس وقت پہنچے جب وہ حالت نزع میں تھیں، فرمایا: تمام بیویوں میں آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب تھیں۔ جو طیّب ہوتا ہے وہ طیّب ہی کو پسند کرتا ہے۔ اللہ نے آپ کی براءت سات آسمانوں کے اوپر سے نازل فرمائی (وانزل اللہ براءتك من فوق سبع سمٰوٰت[1])

علماء سلف کی اکثریت اسی خیال کو پسند کرتی تھی یعنی یہ کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا آسمانوں کے اوپر ہے۔ ابو محمد عبدالرحمٰن بن ابی حاتم بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے والد اور ابوذرعہ سے پوچھا کہ اصول دین میں اہل سنّت کا کیا مذہب ہے اور اس باب میں انھوں نے جملہ اسلامی ممالک کے علماء کو کس عقیدہ و مسلک کا پیرو پایا؟ انھوں (دونوں) نے کہا: جملہ اسلامی ممالک مثلاً حجاز، عراق، مصر، شام اور یمن کے تمام علماء کا متفق علیہ مذہب یہ تھا:

① قرآن مجید کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق ہے ② ہر طرح کا خیر و شر (قدر) خدا کی طرف سے ہے ③ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اپنی مخلوق سے جدا جیساکہ اس نے اپنی کتاب اور اپنے رسول کی زبان سے بیان کیا ہے یعنی بلاکیف (یعنی عرش پر اس کے تمکن کی کیفیت مجہول اور غیر معلوم ہے) اپنے علم سے ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ لیس کمثلہ شئ وھو السمیع البصیر[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ فرماتے تھے: جس شخص نے اللہ کے

---

[1] علامہ شیخ احمد بن ابراہیم واسطی، شافعی صوفی، النصیحۃ فی صفات الرب جلّ وعلا، طبع رابع ص۳۰ [2] اثبات صفۃ العلو ص۲۰ بحوالہ اللالکائی ص۲۲۱

آسمانوں میں ہونے کا انکار کیا تو اس نے کفر کیا[1]۔ امام شافعیؒ بھی یہی مسلک رکھتے تھے: ان اللہ عز وجل علی عرشہ بائن من خلقہ "اللہ عز وجل اپنی مخلوق سے جدا اپنے عرش پر متمکن ہے[2]" ابو بکر محمد بن اسحاق خزیمہ فرماتے تھے کہ جو شخص اس بات کا اقرار نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور وہ عرش سات آسمانوں کے اوپر ہے تو وہ کافر ہے۔ اگر توبہ نہ کرے تو قابل گردن زدنی ہے (من لم یقر بان اللہ علی عرشہ قد استوی فوق سبع سموٰت فھو کافر بہ، یستتاب فان تاب والا ضربت عنقہ[3])

یہ بات کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں میں یا آسمانوں کے اوپر اپنے عرش پر ہے دراصل معتزلہ کے اس قول کی تردید میں ہے: اِنّ اللہ فی کل مکان (ابن عبدالبر، التمہید ج ۷، ص ۱۲۸) "اللہ ہر جگہ موجود ہے"۔ فی الواقع یہ معلوم کرنا کہ اللہ کیا ہے اور وہ بالذات کہاں ہے؟ انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں ہے اس لیے اس میں غور و خوض کرنا ایک مومن کے لیے جائز نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات قرآن مجید نے واضح کر دی ہے کہ وہ اپنے علم کے ذریعہ ہر جگہ موجود ہے اور بندوں کے احوال سے پوری طرح باخبر ہے۔ بس اسی بات پر ہمارا ایمان ہونا چاہیے۔ اس سے زیادہ کی جستجو دراصل فتنۂ شیطانی کو دعوت دینا ہے۔ افسوس کہ اکثر صوفیہ غیر شعوری طور پر اس فتنہ میں مبتلا ہوئے اور آج بھی بہت سے صوفیہ اور ان کے متبعین مبتلا ہیں۔

حقیقی توحید

گذشتہ صفحات میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے وحدت الوجود کے نظریہ کی غلطی بالکل واضح ہو چکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس غیر اسلامی نظریہ نے اسلام کے تصور توحید کو بہت زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ اسلام آخری دین کی حیثیت سے اس لیے آیا تھا کہ توحید کے تصور کو انفسی و آفاقی دلائل کے ساتھ انسانوں کے دل و دماغ میں راسخ کیا جائے یعنی اس حقیقت سے

---

[1] علامہ ذہبی۔ المیزان ج ۱ ص ۱۰۱ [2] اثبات صفۃ العلو، ص ۱۲۶ [3] وکم۔ معرفۃ علوم الحدیث بحوالہ اثبات صفۃ العلو۔ ص ۱۲۰ ۔

انھیں آگاہ کیا جائے کہ اس کائنات میں اقتدار و اختیار کا صرف ایک مرکز ہے جسے عربی زبان میں اللہ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ انھیں یہ بھی بتایا جائے کہ اللہ کے اس اقتدار کلّی میں کوئی مخلوق خواہ وہ انسان ہوں، فرشتے ہوں یا جن، ذرہ برابر شرکت نہیں رکھتی، کسی چیز پر انھیں ادنیٰ اقتدار بھی حاصل نہیں ہے، کائنات کے کسی گوشہ میں بھی ان کا حکم نہیں چلتا، وہ بالکل عاجز و بے اختیار ہیں۔ کائنات کا معبود حقیقی اور علی الاطلاق حاکم صرف اللہ ہے، اسی کے قبضہ و اختیار میں ہر چیز ہے اور اسی کے حکم کے مطابق سارا نظام ارض وسما چل رہا ہے۔

ان وجوہ سے صرف اللہ ربّ العزّت کی ذات ہی تمام مخلوقات (بشمول انس وجن) کی عبادت و اطاعت کی مستحق ہے۔ اس کے سوا کسی اور کی عبادت واطاعت کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی صاحب اقتدار ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ خالق کائنات کے سوا حقیقی معنی میں یہاں کوئی دوسرا صاحب اقتدار نہیں ہے اس لیے تنہا اللہ ہی اس بات کا سزاوار ہے کہ اس کے آگے سرنیاز جھکایا جائے، اسی کی بندگی کی جائے، اسی پر بھروسہ کیا جائے اور احتیاجات اور مصائب میں دست گیری و مشکل کشائی کے لیے اسی کو پکارا جائے۔ تمام انبیاء اسی بات کی تعلیم کے لیے مبعوث ہوئے تھے:

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون ○

(انبیاء - ۲۵)

ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول ایسا نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے علاوہ کوئی الٰہ نہیں پس میری ہی اطاعت وبندگی کرو۔

اور یہی آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت بھی تھی:

قل یا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله (آل عمران - ٦٣)

کہہ دو، اے اہل کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان متفق علیہ ہے کہ ہم صرف ایک اللہ کی بندگی کریں گے اور اس کے ساتھ کسی چیز کو بھی شریک نہ کریں گے اور ہم میں سے دون اللہ کے سوا کسی دوسرے کو رب قرار نہ دے گا۔

گویا قرآنی توحید کا مطلب وحدت اقتدار یا دوسرے لفظوں میں توحید الوہیت ہے

جسے توحید عبادت بھی کہتے ہیں۔ اس کے بالمقابل جو چیز ہے اس کا نام شرک ہے، فرمایا گیا ہے:

قل انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الیّ انما الٰھکم الٰہ واحد فمن کان یرجوا لقاء ربہ فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادۃ ربہ احدا (کہف۔ ۱۱۰)

کہہ دو کہ میں تمہاری ہی طرح ایک آدمی ہوں میری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔ پس جو شخص اپنے رب سے ملاقات کی اُمید رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ وہ اچھا عمل کرے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے۔

مجدد الف ثانیؒ نے لکھا ہے کہ اسلام کی روح توحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے[1]:

"انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم نے وحدت وجود کی طرف دعوت نہیں دی ہے اور نہ ہی دو وجود کہنے والے کو مشرک کہا ہے بلکہ ان کو وحدت معبود کی طرف دعوت دی ہے اور ما سوا کی عبادت کو شرک کہا ہے۔"

اسی مکتوب میں مزید فرماتے ہیں[2]:

"انبیاء علیہم الصلوٰۃ آفاقی اور انفسی خداؤں کی نفی کرتے ہیں اور ان کے باطل ہونے کی تعلیم دیتے ہیں۔ کبھی یہ سننے میں نہیں آیا کہ کسی نبی نے ایمانِ تشبیہی کی طرف دعوت دی ہو اور مخلوق کو خالق کا ظہور کہا ہو۔ جملہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم واجب الوجود کی توحید کے کلمہ میں متفق ہیں اور حق تعالیٰ کے سوا جملہ ارباب کی نفی کرتے ہیں بقول یا اھل الکتاب تعالوا الیٰ کلمۃ سواء..."

علامہ اقبال بھی اس خیال کے ہم نوا تھے کہ توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے[3]۔ لیکن صوفیہ کرام نے توحید الوہیت کی انبیائی تعلیم سے صرف نظر کرکے وحدت وجود کی تبلیغ شروع کردی جو خالصتہً ایک فلسفیانہ مسئلہ تھا۔ اس پر طرفہ ستم یہ کہ انھوں نے وحدت کی ضد کثرت کو سمجھا اور توحید کا ایک ایسا مفہوم بیان کیا جس سے اس کا قرآنی مفہوم ہی بدل کر رہ گیا۔

---

[1] مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۴۳ [2] ایضاً [3] ملفوظات اقبال ص ۱۲۴ ۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن مجید جس شرک کی بیخ کنی کے لیے نازل کیا گیا تھا وہ اس نظریہ (وحدۃ الوجود) کی صورت میں خود اُمّت مسلمہ کے ایک بڑے طبقہ میں سرایت کر گیا اور آج تک اولیاء پرستی کی شکل میں موجود ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہبی حیثیت سے مسلمانوں کا سب سے بڑا جرم قرآنی توحید سے ان کا فکری وعملی انحراف ہے۔ ہندوستان میں ان کی ذلت وغلامی کی بھی یہی ایک بڑی وجہ ہے۔ مسلمان شرک سے باز آجائیں خواہ یہ شرک اولیاء پرستی یعنی مزارات ومقابر کی صورت میں ہو یا کسی دوسری شکل میں، پھر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ انھیں اسی ملک میں کس طرح دوبارہ عزت وبلندی عطا کرتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھیں کہ مسلمانوں کی اخلاقی اور معاشرتی زبوں حالی کی علت بھی قرآن مجید کے تصوّر توحید سے ان کی شعوری یا غیر شعوری دست برداری کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اس لیے سب سے پہلے اُمّ الامراض یعنی شرک کے استیصال کی ضرورت ہے اور اس راہ کا پہلا اور نہایت اہم قدم وحدت الوجود کے غیر اسلامی تصوّر کی کلی تردید وتنسیخ ہے جس نے مسلمانوں میں اولیاء پرستی کے بیج بوئے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قرآن مجید کے تصوّر[1] توحید سے مسلمانوں کو ٹھیک طور پر آگاہ کیا جائے۔ اس کام میں مزید غفلت ملّی خودکشی کے مترادف ہوگی۔

---

[1] قارئین راقم کی کتاب "توحید کا قرآنی تصوّر" ملاحظہ فرمائیں۔

مراجع

(۱) ابن خلدون — مقدمہ — المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر

(۲) ابن الجوزی، امام ابوالفرج عبدالرحمٰن — تلبیس ابلیس — قاہرہ ۱۳۶۹ھ

(۳) البیرونی، ابوریحان — کتاب الہند مرتبہ: ای سی زخاؤ — لندن ۱۸۸۶ء

(۴) ابن عربی، محی الدین — الفتوحات المکیۃ — دارالکتب العربیۃ الکبریٰ مصر

(۵) ——— فصوص الحکم، مترجم مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء

(۶) ابن خلکان، علامہ — وفیات الاعیان — مطبعۃ بولاق قاہرہ

(۷) احمد ابن تیمیہ، شیخ الاسلام — حقیقۃ مذہب الاتحادیین — مطبعۃ المنار مصر ۱۳۲۹ھ

(۸) ——— الحجج النقلیۃ والعقلیۃ — طبع مصر

(۹) ——— العبودیۃ — منشورات المکتب الاسلامی دمشق ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء

(۱۰) آلوسی، علامہ ابوالفضل شہاب الدین محمود، روح المعانی — ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ۱۳۴۵ھ

(۱۱) اصفہانی، امام راغب — المفردات فی غریب القرآن — المطبعۃ المیمنیۃ مصر

(۱۲) ابن ندیم — الفہرست مترجم مولانا محمد اسحاق بھٹی، ادارہ ثقافت اسلامیہ ——— لاہور پاکستان ۱۹۶۹ء

(۱۳) ابو طالب مکی، شیخ — قوت القلوب — طبع مصر ۱۳۱۰ھ

(۱۴) ابن قیم الجوزیہ، امام — مدارج السالکین — بیروت ۱۳۶۵ھ

(۱۵) ابونصر سراج طوسی — کتاب اللمع — لیڈن ۱۹۱۴ء

(۱۶) اندلسی، ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان (الشہیر بابی حیان الاندلسی) — البحر المحیط — دارالفکر مصر ۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء

(۱۷) ابن کثیر حافظ عماد الدین ابو الفداء تفسیر ابن کثیر مصر ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷ء

(۱۸) ابن عبد البر التمہید طبع بیروت ، لبنان

(۱۹) احمد بن محمد بن حنبل ، امام مسند الامام احمد بن محمد بن حنبل تحقیق: احمد شاکر دار المعارف

(۲۰) ابو بکر بن فوارک مشکل الحدیث طبع مصر

(۲۱) ابن منظور لسان العرب دار بیروت ۱۳۷۵ھ

(۲۲) احمد ناجی القیسی عطار نامہ بغداد ۱۹۶۸ء

(۲۳) اسمٰعیل شہید ، مولانا عبقات مترجم مولانا مناظر احسن گیلانی ، اللجنۃ العلمیہ حیدر آباد (انڈیا)

(۲۴) اقبال ، علامہ فلسفۂ عجم ، مترجم میر حسن الدین ، حیدر آباد دکن ۱۹۴۴ء

(۲۵) " " اسرار خودی مطبوعہ لاہور ، پاکستان

(۲۶) بغوی ، ابو محمد حسین الفراء (معالم التنزیل)
خازن علاء الدین بن محمد بن ابراہیم بغدادی
(لباب التاویل فی معانی التنزیل)
تفسیر خازن مع البغوی المطبعۃ التقدم العلمیہ مصر
(ج ۱ ، ۵) ۱۳۳۱ھ (ج ۶) ۱۳۳۲ھ

(۲۷) بیضاوی ، قاضی البیضا عبداللہ بن عمر الشافعی انوار التنزیل واسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)
نولکشور لکھنؤ ۱۲۸۲ھ

(۲۸) بخاری ، امام محمد بن اسمٰعیل صحیح البخاری قاہرہ ۱۳۷۸ھ

(۲۹) بیہقی ، امام حافظ ابو بکر احمد بن حسین بن علی کتاب الاسماء والصفات مطبع انوار احمد
الہ آباد ۱۳۱۳ھ

(۳۰) ـــــــ ـــــــ اثبات عذاب القبر دار الفرقان ۔ عمان

(۳۱) تھانوی ، مولانا اشرف علی التکشف عن مہمات التصوف مطبع قاسمی دیوبند ۱۳۲۷ھ

(۳۲) جامی ، مولانا عبدالرحمٰن لوائح جامی منشی نولکشور لکھنؤ ۱۳۳۰ھ / ۱۹۱۲ء

(۳۳) ـــــــ نفحات الانس لکھنؤ ۱۹۱۵ء

(۳۴) ـــــــ ـــــــ کلیات جامی کانپور ۱۹۳۰ء

(۳۵) جرجی زیدان تاریخ الادب اللغۃ العربیۃ طبع مصر

(۳۶) جیلی، سید عبدالکریم بن ابراہیم — الانسان الکامل، مترجم فضل میراں، نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۸۰ء

(۳۷) چشتی، پروفیسر یوسف سلیم — شرح دیوان غالب (جدید اڈیشن) ۱۹۸۳ء

(۳۸) حاجی امداد اللہ مہاجر مکی — شمائم امدادیہ — خورشید بک ڈپو لکھنؤ

(۳۹) حنبلی، ابو فلاح عبدالحیٔ بن عماد — شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، مکتبۃ القدسی از ہر مصر ۱۳۵۱ھ

حاکم — معرفتہ علوم الحدیث — المکتبۃ العلمیۃ مدینہ منورہ

(۴۰) حاجی خلیفہ — کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء

(۴۱) خواجہ عبدالرشید، لیفٹیننٹ کرنل — معارف النفس — مجلس اخوان الصفا کراچی ۱۹۶۲ء

(۴۲) دارقطنی، امام حافظ علی بن عمر — کتاب الصفات تحقیق و تعلیق: عبداللہ غنیمان مکتبۃ الدار مدینہ منورہ ۱۴۰۲ھ

(۴۳) ذہبی، الامام الحافظ — میزان الاعتدال — مطبعۃ السعادۃ قاہرہ ۱۳۲۵ھ

(۴۴) رازی، امام فخرالدین (ابو عبداللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی) — تفسیر کبیر — میزان الجامع الازہر مصر

(۴۵) رومی، مولانا جلال الدین — مثنوی معنوی، مرتبہ: آر، اے، نکلسن طہران

(۴۶) زبیدی، سید محمد مرتضیٰ حسینی — تاج العروس — کویت ۱۳۹۲ھ / ۱۹۷۳ء

(۴۷) سہروردی، شیخ شہاب الدین، عوارف المعارف مترجم (فارسی) قاسم داؤد اُردو مترجم شمس بریلوی، کراچی ۱۹۷۷ء

(۴۸) سیوطی، امام جلال الدین — الدر المنثور فی التفسیر بالماثور — المطبعۃ الاسلامیۃ طہران ۱۳۷۷ھ

(۴۹) سخاوی، حافظ شمس الدین — المقاصد الحسنۃ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ — بیروت ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء

(۵۰) سندھی، مولانا عبیداللہ — شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکیڈمی لاہور ۱۹۸۲ء

(۵۱) سید صباح الدین عبدالرحمٰن — بزم صوفیا — اعظم گڈھ ۱۹۴۹ء

(۵۲) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — لمحات، تحقیق و تدقیق: الاستاذ غلام مصطفیٰ قاسمی — شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد پاکستان

(۵۳) ——— سطعات، مترجم سید محمد متین ہاشمی — ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۶ء

(۵۴) ——— ہمعات ترجمہ: تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ از پروفیسر محمد سرور — سندھ ساگر اکاڈمی لاہور ۱۹۲۶ء

(۵۵) ——— مکتوب مدنی (تفہیمات الٰہیہ) مترجم مولانا محمد حنیف ندوی — ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۶۵ء

(۵۶) شبلی نعمانی، مولانا — الغزالی — قومی پریس دہلی ۱۹۲۳ء

(۵۷) ——— سوانح مولوی روم — دہلی ۱۳۴۳ھ

(۵۸) شعرانی، امام عبدالوہاب — الطبقات الکبریٰ — منشی نولکشور لکھنؤ ۱۳۰۵ھ

(۵۹) شاہ عبدالعزیز دہلوی — فتاویٰ عزیزیہ — مطبوعہ دہلی

(۶۰) شوکانی، محمد بن علی بن محمد — فتح القدیر (ج ۱) — دارالفکر مصر ۱۳۹۳ھ / ۱۹۷۳ء
(ج ۲، ۵) ″ ″ ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۴ء

(۶۱) شیخ احمد بن ابراہیم واسطی شافعی صوفی (المعروف بشیخ الحزامیین) — النصیحۃ فی صفات الرب جل و علا، المکتب الاسلامی بیروت ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۵ء

(۶۲) شیخ فضل حسین وارثی — مشکوٰۃ حقانیت المعروف بہ معارف وارثیہ — مطبع اخلاقی رنبانکی پور ۱۳۲۸ھ

(۶۳) شیخ عطاء اللہ (مرتبہ) — مکاتیب اقبال — لاہور، پاکستان

(۶۴) صدیق حسن خاں، نواب — فتح البیان — المطبعۃ الکبریٰ المنیریہ بولاق مصر ۱۳۰۱ھ

(۶۵) طبری، ابوجعفر محمد بن جریر — جامع البیان عن تاویل القرآن (تفسیر الطبری) مصر ۱۳۸۸ھ / ۱۹۶۸ء

(۶۶) عطار، شیخ فریدالدین — تذکرۃ الاولیاء — بمبئی ۱۳۲۵ھ

(۶۷) عبدالباری، مولانا — تجدید تصوف و سلوک — نامی پریس لکھنؤ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء

(۶۸) عسقلانی، حافظ ابن حجر — فتح الباری — طبع بیروت

(۶۹) غزالی، امام ابو حامد محمد — مشکوٰۃ الانوار — طبع مصر ۱۳۲۲ھ

(۷۰) کلاباذی، ابوبکر — التعرف لمذہب اہل التصوف — قاہرہ ۱۳۸۰ھ

(۷۱) قشیری، امام ابوالقاسم — الرسالۃ القشیریۃ — دارالکتب العربیۃ الکبریٰ مصر

(۷۲) قاسم غنی، ڈاکٹر — تاریخ تصوف در اسلام — طہران ۱۳۲۲ھ

(۷۳) قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الانصاری الخزرجی الاندلسی — الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی) — داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۲ء

(۷۴) لطفی جمعہ، علامہ — تاریخ فلاسفۃ الاسلام — مطبعۃ المعارف مصر ۱۳۴۵ھ / ۱۹۲۷ء

(۷۵) محمد عبدالحئی، ڈاکٹر (مرتبہ) — بصائر حکیم الامت (مولانا اشرف علی تھانوی) — کراچی ۱۴۰۰ھ

(۷۶) میکش اکبرآبادی — نقد اقبال — مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی ۱۹۶۴ء

(۷۷) محمد سرور — ارمغان شاہ ولی اللہ — ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۱ء

(۷۸) میر ولی الدین، ڈاکٹر — تصوف اور قرآن — ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۴۵ء

(۷۹) مصطفیٰ حلیمی پاشا — تاریخ تصوف اسلام مترجم رئیس احمد جعفری — لاہور ۱۹۵۰ء

(۸۰) مجدد الف ثانی، امام ربانی — مکتوبات — کانپور ۱۹۰۶ء

(۸۱) محمد بن صالح عثیمین — القواعد المثلیٰ فی صفات اللہ واسمائہ الحسنیٰ — جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ سعودی عرب ۱۴۰۵ھ

(۸۲) مقدسی، امام موفق الدین عبداللہ بن احمد بن قدامہ — اثبات صفۃ العلو — الدار السلفیہ کویت ۱۴۰۶ھ / ۱۹۸۶ء

(۸۳) محمد بن اسحاق خزیمہ، امام محمد بن اسحاق بن خزیمۃ بن المغیرۃ بن صالح بن بکر ابوبکر السلمی النیسابوری — کتاب التوحید واثبات صفات الرب عزوجل — بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ، ۱۹۷۸ء

(۸۴) ملا علی قاری — الموضوعات — مطبع رفیع مجتبائی دہلی ۱۳۱۵ھ

(۸۵) محمد بن علان الصدیقی الشافعی الاشعری المکی — دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین — المکتبۃ العلمیۃ بیروت لبنان ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء

(۸۶) محمود نظامی — ملفوظات اقبال — مطبوعہ لاہور، پاکستان

(۸۷) نظامی، پروفیسر خلیق احمد — تاریخ مشائخ چشت — ندوۃ المصنفین دہلی سنہ ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۳ء

(۸۸) نووی، امام، شیخ محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف — شرح مسلم — کتب خانہ رشیدیہ دہلی سنہ ۱۳۷۶ھ

(۸۹) نسفی، علامہ ابوبرکات عبداللہ احمد بن محمود — مدارک التنزیل و حقائق التاویل (المعروف بالتفسیر النسفی) — المطبعۃ الحسینیۃ مصر سنہ ۱۳۴۴ھ

(۹۰) ہجویری، شیخ ابوالحسن علی — کشف المحجوب — لاہور سنہ ۱۹۲۳ء

(۹۱) یاقوت حموی — معجم البلدان — مطبعۃ السعادۃ مصر سنہ ۱۳۲۴ھ سنہ ۱۹۰۶ء

1. Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Invironment, Karachi, Pakistan, 1970.

2. Bertrand Russell, History of Western Philosophy, London, 1957.

3. E.S. Haldane, Frances H. Simson, Hegel's lectures on the History of Philosophy (Edited), London, 1955.

4. F. Max Muller, Sacred Books of the East (Edited) Delhi, 1962.

5. John. William Draper, The History of the Intellectual Development of Europe, London, 1864.

6. Mohammad Iqbal, Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, Delhi, 1975.

7. Radha Krishnan, Indian Philosophy, London, 1948.

8. R.A. Nicholson, Mystics of Islam, London, 1914.

9. Radha Krishnan, History of Philosophy Eastern and Western (Edited) London, 1962.

10. Sir Thomas Arnold, The Legacy of Islam, Oxford University Press, 1931.

11. Sayed Akhtar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi, 1983.

12. The Encyclopaedia of Religion, Newyork/London, 1987.

13. The Encyclopaedia Britannica Macropaedia, 1974.

اشاریہ

الف

ب

ت

ج

(خطبات) سیرت النبیؐ — سر سید احمد خان -/۳۰۰

سیرت النبیؐ پر اردو زبان میں سب سے زیادہ مستند کتاب۔ مولانا عبد الماجد دریا آبادی کے بقول ان کے بعد سیرت النبیؐ پر لکھنے والے سر سید کی تحقیق میں کوئی اضافہ نہ کر سکے۔ انہوں نے یہ کتاب یورپ کے متعصب مشرقوں کے جواب میں لکھی تھی۔ جنہوں نے رسول اللہ صلعم کی ذات پر کیچڑ اچھالا تھا۔ سر سید نے ان کے اعتراضات کا جواب دے کر اسلامی تعلیمات کی حقانیت ثابت کی۔

مطالعہ تصوف — ڈاکٹر غلام قادر لون -/۳۰۰

تصوف کا اسلام میں کیا مقام ہے علامہ اقبال سمیت بہت سے اہل علم نے اسے اسلام کی سر زمین میں اجنبی پودا قرار دیا ہے۔ کتاب میں اس امر کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔ کہ تصوف کے اسلامی معاشرے پر کیا کیا مثبت اور منفی اثرات پڑے ہیں۔

حقائق الاسلام — حافظ محمد سرور کوھاٹی -/۱۵۰

اس کتاب میں مولانا نے اسلامی تعلیمات کا نچوڑ پیش کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ صرف ایمان لانا ہی کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ عمل بھی ضروری ہے۔ بلکہ وہ عمل کو ایمان ہی کا ایک حصہ ثابت کرتے ہیں۔

ترغیبات جنسی یا شہوانیات — علامہ نیاز فتح پوری -/۱۵۰

فحاشی دنیا میں کب اور کس کس طرح رائج ہوئی نیز یہ کہ مذاہب عالم نے اس کے رواج میں کتنی مدد کی۔ جنسی میلانات اور شہوانی خواہشوں پر علامہ نیاز فتح پوری کا جامع تاریخی، علمی و نفسیاتی تجزیہ۔

یورپ کے عظیم سیاسی مفکرین — ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی -/۱۸۰

قدیم اور جدید سیاسی فکر اور مختلف تہذیبوں میں مثلاً ہندو، قدیم چینی عبرانی یا یہودی سیاسی فکر، یونان اور جدید یورپ کے بانی سیاسی مفکرین کا فکر انگیز تجزیہ ڈاکٹر ہاشم قدوائی کے قلم سے۔ ان نظریات اور خیالات کے مطالعے سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کا ہماری زندگی سے کتنا زیادہ گہرا تعلق ہے۔

نسل اور نسلی امتیازات ڈاکٹر عبد القادری عمادی -/۵۰

انسان' سائنسی اور سماجی علوم کے میدان میں ترقی کرنے کے باوجود نسلی عصبیت اور نسلی تعصبات کا شکار ہے۔ جو کہ عالمی امن کے لیے ایک سنگین مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر عبد القادری عمادی کا اس عالمی مسئلے پر ایک فکر انگیز تجزیہ ہے۔ تاکہ عوام کے ذہن اس مسئلہ پر واضح ہو سکیں۔

مسلمانوں کے عروج و زوال کی داستان علامہ عبد الوحید خان -/۴۰۰

اس کتاب میں علامہ صاحب نے پہلے تو ان واقعات کی تفصیل پیش کی ہے۔ کہ جو مسلمانوں کے عروج کا باعث بنے۔ پھر جب ملوکیت نے اسلامی نظام حیات کی جگہ لے لی۔ تو اس نے اسلامی تعلیمات میں ایسی بدعات کو رواج دیا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنیں۔ مسلمان اقوام عالم میں دوبارہ اپنا مقام کس طرح حاصل کر سکتے ہیں آخر میں اس کی تفصیلات پیش کی ہیں۔

تاریخ مخزن پنجاب مفتی غلام سرور قریشی لاہوری -/۴۵۰

یہ کتاب آج سے ایک صدی پیشتر پنجاب کے بارے میں معلومات کا خزانہ ہے۔ اس وقت پنجاب میں کشمیر' صوبہ سرحد' ریاست بہاولپور' راجستان کا کچھ علاقہ اور ہندوستان کا دارالخلافہ دہلی بھی اس میں شامل تھا۔ مفتی صاحب نے اس زمانے کے سیاسی حالات کے علاوہ' اس علاقے کے تمام حصوں کی آبادی مختلف مذاہب کے لوگوں کی تعداد اور ان کی عجیب عجیب رسموں کی تفصیلات پیش کی ہیں۔

اسلامی ریاست کا مالیاتی اور بنکاری نظام پروفیسر رفیع اللہ شہاب -/۱۳۰

اسلامی ریاست کی بنیاد اس کا مالیاتی نظام ہے۔ جو سرمایہ داری نظام سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی ٹیکس نہیں' جب تک یہ نظام نافذ نہیں کیا جائے گا۔ اسلامی ریاست کے قیام کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ مولانا عمر احمد عثمانی -/۸۰

اسلام میں مذہبی جماعتوں کا کوئی تصور نہیں۔ لیکن اس کے باوجود بہت سی مذہبی جماعتیں وجود میں آ چکی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان جماعتوں کے نزدیک اسلامی تعلیمات کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ مولانا صاحب نے اس کتاب میں پاکستان کی اہم مذہبی جماعت کا فکری جائزہ پیش کیا

ہے۔

تعلیمات قرآن علامہ اسلم جیراجپوری -/۱۰۰

علامہ اسلم جیراجپوری صاحب برصغیر کے مشہور عالم دین تھے۔ جنہوں نے اپنی ساری زندگی قرآن مجید کی تعلیمات عام کرنے میں صرف کر دی تھی۔ اس کتاب میں وہ اسلامی تعلیمات کا خلاصہ مختصر الفاظ میں پیش کرتے ہیں تاکہ عام قارئین بھی قرآن کی بنیادی تعلیمات کو آسانی سے سمجھ سکیں۔

نکات قرآن علامہ اسلم جیراجپوری -/۹۰

علامہ صاحب نے اپنی اس کتاب میں قرآنی تعلیمات کے مطابق قرآن کے اہم نکات کی نشاندہی کی۔ اس کتاب سے قرآن مجید کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔

تاریخ القرآن علامہ اسلم جیراجپوری -/۹۰

بعض غلط کار لوگوں نے قرآن مجید کے متن کے بارے میں غلط فہمیاں پھیلانے کی کوشش کی جس سے قرآن کی حقانیت پر حرف آتا تھا۔ مولانا نے اس کتاب میں ثابت کیا ہے کہ آج ہمارے پاس جو قرآن مجید ہے وہ حرف بحرف وہی ہے جو رسول اللہ صلعم پر نازل ہوا تھا۔

تاریخ الامت علامہ اسلم جیراجپوری -/۳۵۰

چونکہ اسلامی تاریخ ملوکیت کے دور میں مرتب کی گئی تھی اس لیے اس میں بہت سا رطب ویابس مولو بھی شامل کر دیا گیا تھا۔ علامہ صاحب نے اسلامی تاریخ کو اس رطب ویابس سے بچا کر' نہایت ہی سلیس انداز میں صدر اول سے لے کر ترکی خلافت کے خاتمے تک اسلام کی مستند تاریخ پیش کی ہے۔

تاریخ اسلام کا جائزہ علامہ اسلم جیراجپوری -/۶۰

اس کتاب میں علامہ صاحب نے تاریخ کا جائزہ قرآن مجید کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ اور ان امور کی نشاندہی کی ہے جو امت مسلمہ کے زوال کا سبب ہے

نامور مسلمان خواتین علامہ اسلام جیراجپوری -/۱۲۰

برصغیر ہندوپاکستان اور دوسرے اسلامی ممالک میں کئی ایسی نامور خواتین گزری ہیں جنہوں نے تاریخ اسلام پر گہرا اثر ڈالا۔ علامہ صاحب ان میں سے مشہور خواتین کے حالات اس کتاب میں پیش کرتے ہیں۔

تفسیر القرآن (مکمل سات حصے) سرسید احمد خان -/۶۲۵

سرسید احمد خان نے جب مسلمانوں کی علمی ترقی کی کوششیں کی تو علماء کی جانب سے اس کی مخالفت کی گئی اس پر سید صاحب نے محسوس کیا کہ ان علماء حضرات کا علم قرآن کے بارے میں ناقص ہے۔ چنانچہ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے یہ تفسیر لکھی آج ہمارے معاشرے میں اسلام کے بارے میں جو روشن خیالی پائی جاتی ہے وہ اسی تفسیر کے دم سے ہے۔

علم الکلام اور الکلام علامہ شبلی نعمانیؒ -/۲۰۰

جب ملوکیت کے دور میں مسلمانوں میں یونانی فلسفے کا رواج ہوا تو اس سے بہت سے ذہن پریشان ہو گئے۔ علماء اسلام نے اس چیلنج کو قبول کیا اور یونانی فلسفے کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات کی حقانیت ثابت کی۔ اس علم کو علم کلام کا نام دیا گیا۔ علامہ صاحب نے اس علم کی تفصیلات اور تاریخ بڑے خوبصورت انداز سے پیش کی ہے۔

الفتنة الکبریٰ ڈاکٹر طٰہٰ حسین -/۲۴۰

حضرت عثمان ؓ خلیفہ ثالث کی شہادت امت مسلمہ کے لیے ایک عظیم فتنے سے کم نہ تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے ان حالات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا ہے جو اس عظیم فتنے کا باعث ہے اور یہ کہ امت مسلمہ کو اس کے کیا کیا نقصانات برداشت کرنے پڑے۔

اسلام پر کیا گزری؟ احمد امین مصری -/۲۰۰

اسلامی تعلیمات اتنی پر اثر تھیں کہ تھوڑے ہی عرصے میں اسلام دنیا کے ایک بڑے حصے پر چھا گیا۔ لیکن پھر جب ملوکیت نے اسلامی نظام کی جگہ لی تو اس نے ایسی بدعات کو رواج دیا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنی۔ اس کتاب میں ان تمام معاملات کی تفصیلات کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

اسلامی انقلاب کی جدوجہد — محمد شعیب عادل — ۱۰۰/-

اس کتاب میں مصنف نے یہ بتایا کہ ملک میں اسلامی انقلاب لانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اندھی تقلید چھوڑ دیں۔ اور اسلامی تعلیمات کا کھلے ذہن سے مطالعہ کریں اس سے ہمارے معاشرے سے فرقہ بندی بھی ختم ہو گی اور اس طرح اسلامی انقلاب کی راہ ہموار ہو گی۔

تصوف کی اصل حقیقت — قاضی قدیر الدین — ۱۲۰/-

قاضی صاحب اس کتاب میں بتاتے ہیں کہ صدر اسلام میں تصوف نام کی کسی چیز کا وجود نہیں تھا یہ اسلامی معاشرے پر بعد کے عجمی اثرات سے پیدا ہوا۔ بعض اہل علم حضرات نے کس کس طرح اس کا اسلامی تعلیمات سے تعلق قائم کیا۔ تصوف کی مختلف تعلیمات جو اسلام کے خلاف ہیں ان کی تفصیلات پیش کی ہیں۔

اسلام میں فرقہ بندی کی ابتداء — قاضی قدیر الدین — ۶۰/-

قرآن مجید نے فرقہ بندی کو شرک قرار دیا ہے جو شریعت اسلامی کے مطابق سب سے بڑا گناہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمان اس شرک میں ملوث ہو گئے اور سینکڑوں فرقوں میں بٹ گئے۔ قاضی صاحب اس کتاب میں بتاتے ہیں کہ اسلام میں فرقہ بندی کی ابتداء کیسے ہوئی۔

بہبود آبادی کا اسلامی تصور — پروفیسر رفیع اللہ شہاب — ۷۵/-

اس کتاب میں یہ بتایا گیا ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی کی اسکیم کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ بلکہ مسلمان ہر دور میں اس پر عمل کرتے رہے ہیں۔ علماء اور فقہاء نے اولاد کی بہتر تربیت کے لئے اس کے جواز کے فتوے دیئے۔ ان تمام فتاوٰوں کو اس کتاب میں جمع کر دیا گیا ہے۔

عورتوں کے بارے میں قرآنی احکام — پروفیسر رفیع اللہ شہاب — ۱۲۰/-

عورتیں انسانی آبادی کا نصف ہیں۔ کچھ مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق خاص ان سے ہے ان کی اہمیت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے ان مسائل کی تفصیلات قرآن مجید میں پیش کی ہیں۔ ان تعلیمات کو حروف تہجی کے اعتبار سے اس کتاب میں جمع کر دیا گیا ہے۔

دوست ایسوسی ایٹس

الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور